Supplément à la « Vie Spirituelle »

1er Février 1933

ÉTUDES ET DOCUMENTS

Béatitude et connaissance des créatures

Sommaire

I. Science des créatures naturelle à l'âme séparée.
II. Science surnaturelle du créé dans l'âme bienheureuse.
A. Ses modes : *a*) *In Verbo*; *b*) *Extra Verbum*.
B. Son objet : *a*) possible; *b*) réel.
Conclusion.

Quid est quod ibi nesciant,
Ubi scientem omnia sciunt?
(S. Augustin.)

Nel suo profondo vidi che s'interna
Legato con amore in un volume
Ciò che per l'Universo si squaderna.
(Dante, *Paradis*, chant 30.)

La béatitude éternelle est de voir Dieu, tel qu'il est, face à face. De cette vision dont aucune créature réelle ou possible n'est capable par ses seules forces, la lumière de gloire, irradiation de la lumière éternelle, rend capable la plus humble intelligence d'homme, comme la plus pénétrante intelligence angélique. Anges ou hommes, les bienheureux voient Dieu d'autant plus parfaitement qu'ils l'ont aimé davantage dans l'épreuve. Cette vision est l'acte essentiel de la béatitude. L'amour et la joie qui

suivent nécessairement sont des éléments indispensables de l'état de béatitude, mais ne constituent pas essentiellement la vie éternelle (1).

En se voyant tel qu'il est en soi, Dieu voit les modes innombrables dont son essence infinie est participable; il voit dans ses libres décrets tout ce que produira jamais son action éternelle qui est son essence même; et parce qu'il est cause de tout, jusqu'aux moindres déterminations spécifiques et particularités individuelles, la connaissance parfaite et compréhensive qu'il a de lui-même implique la connaissance de tout le créé, « jusqu'à la dernière précision des choses ».

On peut dès lors se demander si les bienheureux, qu'éclaire la lumière de gloire et qui voient l'essence divine, connaissent également les créatures et, si oui, comment et dans quelle mesure? Le problème mérite certainement d'être examiné. Les créatures, et spécialement le monde corporel, sont le premier objet de notre connaissance naturelle ici-bas; nous n'atteignons Dieu que par le détour et dans le miroir des choses, où il se reflète. Nous cherchons à surprendre les secrets de la nature pour en capter les énergies et les faire servir à l'homme. Nous attachons le plus grand prix, en tous les domaines, aux moindres découvertes scientifiques. Nous désirons ne pas perdre éternellement, même au prix de la vision de Dieu, les connaissances acquises ici-bas; nous rêvons au contraire d'une science universelle qui résoudrait toutes les énigmes. S'agit-il des personnes aimées? La pensée de ne plus les connaître, d'ignorer leur destin, nous cause une véritable angoisse. Le désir de se revoir, de se retrouver, tourmente ceux qui s'aiment, quand la mort va les séparer, beaucoup plus, bien souvent, que l'impatience de voir Dieu; mais ce désir n'est pas absent des cœurs qui aspirent le plus ardemment à la vision de Dieu face à face et

(1) Cf. *Vie Spirituelle*, juillet 1931, « Béatitude et vision de Dieu », pp. [1-15].

qui savent qu'en elle seule est la béatitude. « Au ciel nous nous reverrons », « Au revoir au ciel », sont des formules d'adieu familières aux mourants. Le vœu de se retrouver et de se reconnaître dans la patrie est trop enraciné dans les âmes pour être déçu. Mais, plus est vive l'espérance de le voir réaliser, plus l'intérêt est grand de connaître la réponse de la théologie catholique au problème que pose ce désir. Quelle connaissance des créatures, personnes et choses, ont les élus dans la vision de Dieu?

Nous ne trouvons pas de réponse précise et détaillée dans le dogme défini, mais il est théologiquement certain que les bienheureux possèdent dans la vision de Dieu une science des créatures incomparablement plus sûre et plus riche que la science d'ici-bas. Nous sommes assurés en particulier que les élus se reconnaissent au ciel.

On peut formuler en trois propositions les conclusions de la théologie thomiste. La première est relative à la connaissance naturelle. Les deux autres à la connaissance surnaturelle.

Indépendamment de la vision béatifique, l'âme séparée du corps connaît naturellement (quoique selon un mode imparfaitement adapté à sa nature d'âme, c'est-à-dire de forme d'un corps vivant) une immense multitude de choses.

La vision béatifique implique nécessairement une certaine connaissance des créatures, très supérieure à celle d'ici-bas.

Enfin, outre la connaissance naturelle à l'âme séparée, outre la connaissance proprement béatifique, et ce qu'elle implique de science des créatures, on conçoit la possibilité de révélations distinctes, par lesquelles Dieu apprendrait à ses élus certains secrets.

A ces trois titres, les anges et les saints qui voient la Trinité sont admirablement instruits des choses de la terre et du ciel. Essayons d'expliquer ces trois modes de connaissance et d'en préciser l'objet.

I

LA CONNAISSANCE NATURELLE DE L'AME SÉPARÉE

Mise par la mort dans l'état et la condition des esprits purs, l'âme séparée connaît à la façon des anges; il faudrait donc, pour traiter à fond le sujet, reprendre l'étude de la connaissance naturelle des anges et faire l'application, dans les proportions voulues, à l'âme humaine séparée du corps. Bornons-nous à indiquer brièvement les résultats de ce travail (1).

L'âme séparée devient parfaitement lumineuse à elle-même. Elle a immédiatement l'intuition de sa réalité, la vue directe de son essence. Elle se saisit avec ses relations de dépendance vis-à-vis de son Créateur. C'est dire qu'elle connaît Dieu comme sa cause, et autant qu'il se reflète dans ce clair miroir qu'est sa propre nature spirituelle. Elle peut en outre recevoir de Dieu et reçoit en effet des espèces infuses, comme celles qui donnent aux anges de pouvoir connaître les autres êtres. Seulement ces « espèces » intelligibles, proportionnées aux purs esprits, sont pour l'âme humaine trop spirituelles. Supérieures à celles que nous abstrayons des choses et, à ce titre, propres à engendrer une science supérieure elle aussi, elles nous sont disproportionnées et ne nous donnent qu'une connaissance imparfaite (2).

(1) Outre saint Thomas (I[a] P., qu. 54-58; 89) et ses commentateurs anciens, on lira avec profit, sur ce point, les remarquables élucidations du P. Gardeil, dans *Structure de l'âme*, 1[re] partie, liv. 3, et 4[e] partie, q. 1.

(2) Pour cette raison, la philosophie thomiste enseigne et maintient, contre toutes les théories d'inspiration platonicienne, que l'union au corps, loin de constituer pour l'âme une infériorité, une déchéance, un châtiment, est pour son bien. Pourtant l'Écriture, les docteurs catholiques et les saints, parlent, comme Platon, de la « prison du corps » et de la « délivrance de l'âme » par la mort. Ce langage, dans la bouche de Platon, reposait sur son erreur de la préexistence éternelle des âmes et sur son espérance d'une survie,

Par ces « espèces », l'âme séparée connaît les substances angéliques, mais d'une manière fort déficiente. Elle connaît le monde sensible, mais beaucoup moins bien que ne font les anges. Ceux-ci voient les réalités physiques jusqu'en leurs dernières précisions; l'âme humaine n'atteint au détail, au singulier, au concret, que dans une mesure limitée, déterminée par ses connaissances antérieures, par les rapports spéciaux où elle est vis-à-vis de certains êtres et par suite des dispositions particulières de la divine Providence.

L'âme séparée garde la mémoire intellectuelle de ce qu'elle savait ici-bas. Elle n'oublie pas ses concepts, et nul sophisme ne peut ébranler ses certitudes, car le raisonnement n'a plus cours, mais seulement l'intuition. Elle peut cependant faire encore acte de science et même d'une manière supérieure à celle d'ici-bas, puisque, n'ayant plus de corps ni de facultés sensibles, les fonctions de l'imagination n'existant plus actuellement pour elle, son activité intellectuelle est tout entière comme celle de l'esprit pur.

Il va sans dire, puisque c'est vrai aussi des anges, qu'elle ne peut prévoir les événements futurs, sinon dans la mesure où elle connaît leurs causes et où ils sont déterminés dans ces causes. Elle ne saurait donc naturellement prophétiser ni pénétrer les secrets des cœurs.

où l'âme immortelle devait recouvrer sa condition première et jouir à nouveau, si elle en était digne, de la contemplation des Idées, surtout de l'Idée suprême du Bien, vraisemblablement identique à Dieu. Dans la bouche ou sous la plume des chrétiens, ces formules sont éminemment justifiées par le dogme de la vision de Dieu et de la vie éternelle. La mort est la porte de cette vie et la condition nécessaire pour parvenir à la vision surnaturelle de Dieu, auprès de laquelle les plus radieuses clartés de ce monde sont ténèbres. En comparaison des lumineuses demeures de la Patrie, le monde n'est vraiment qu'une sombre « caverne » où nous ne voyons défiler que des ombres. Platon ne savait pas à quel point il disait vrai, mais l'exacte raison lui échappait. Dieu lui-même par son Christ nous l'a apprise en nous révélant qu'au sortir de cette obscurité, nous verrions le vrai Soleil, le Soleil de Justice.

Connaît-elle naturellement, au moins au fur et à mesure qu'ils s'accomplissent, les événements contingents de ce monde? S'il est vrai, comme on vient de le dire, qu'elle ne saisit en détail les choses, même présentes et actuelles, qu'en raison d'un rapport spécial, cognitif ou affectueux, qui l'unit à elles, ou bien en vertu d'une disposition particulière de Dieu, on ne voit pas que cette connaissance puisse être très étendue, car les dispositions providentielles, comme l'état même de l'âme, la retirent du commerce de la terre. Aussi saint Augustin et saint Grégoire disent-ils que « les âmes des morts ne s'intéressent pas aux affaires des vivants ». S'il s'agit de la connaissance naturelle, saint Thomas ne voit pas de raison péremptoire de s'inscrire en faux contre leur opinion (1).

Telles sont donc l'étendue et les limites des connaissances naturelles que l'âme séparée peut avoir des créatures. Elle se connaît elle-même, saisit le secret de sa nature et par là même connaît à fond l'essence de toutes les âmes, puisqu'elles sont spécifiquement identiques; elle connaît dans une mesure restreinte et variable les réalités spirituelles et matérielles.

La gloire, non plus que la grâce qui la prépare, ne détruit la nature. La vision béatifique ne supprime donc pas ces connaissances naturelles de l'âme séparée, car on ne voit pas ce qui les rendrait incompatibles avec les connaissances surnaturelles dont il nous reste à préciser, en y insitant davantage, les modalités et l'étendue.

(1) C'est dire combien serait imparfaite la seule béatitude possible si Dieu nous avait laissés dans l'ordre naturel. Combien est imparfaite et limitée la béatitude des âmes d'enfants qui quittent la terre sans avoir reçu les fruits du sang du Christ. Mystère poignant, qui ne nous permet à aucun titre d'accuser la justice ou de prendre en défaut la miséricorde de Dieu, mais qui fait apparaître, — par contraste avec le bonheur que le baptême procure sans mérite personnel —, et la grandeur du baptême chrétien, et le désir de l'Église de baptiser au plus tôt les nouveau-nés, et sa douleur de voir tant de petits êtres échapper au sacrement qui leur assurerait la vision de Dieu et des créatures en Dieu.

II

CONNAISSANCE SURNATURELLE DES CRÉATURES PAR LES ÉLUS (1).

A. — Deux modes de cette connaissance

a) *La vision des créatures dans le Verbe*

Les âmes bienheureuses connaissent au moins certaines créatures. C'est de foi. « Ceci est la vie éternelle : Vous connaître, vous seul vrai Dieu et Jésus-Christ que vous avez envoyé. » Il est évident que Jésus-Christ envoyé par Dieu, ce n'est pas seulement Jésus en tant que Dieu, mais Jésus en son humanité. Les élus connaissent donc au moins cette adorable réalité créée qu'est la sainte humanité de Jésus.

Un concile de Sens en 1528 a condamné l'erreur selon laquelle les saints ne prient pas pour nous, et affirmé qu'ils peuvent « s'intéresser à nos invocations parce qu'ils contemplent ce miroir uniforme de la divinité où resplendit tout ce qui les intéresse (2) ». Aussi bien, les théolo-

(1) Dans toute la suite de cet article, j'ai utilisé en particulier l'excellente dissertation de Gonet, *Clypeus*, tract. II, De visione Dei, Disp. V, de objecto visionis beatificae, art. IV et V.

(2) *Concilium senonense (Parisiense dictum), Decretum fidei*, 13 « ... In eam haereticus incidit insaniam... vicissim quoque vivos sanctorum, qui in cœlis sunt, defraudet auxiliis, quasi vel preces nostras non audiant, vel nostris calamitatibus non tangantur, quasi divinae clementiae deroget, quod qui Christo ministraverit hoc honore dignus habeatur, ut pro cœteris intercedat. Sed quam sit primum horum non modo veritati sed scripturis quoque dissonum facile intelligit, qui beatis pervium esse non ignorat omniforme illud divinitatis speculum, in quo quidquid eorum intersit illucescat...

Porro quod ad secundum attinet, qui (quomodo?) fieri potest, ut nostris non afficiantur incommodis, quorum unquam excidit caritas, quibus tantum gaudium in cœlo super uno peccatore pœnitentiam agente?...

Nec enim a beatorum communione (quorum alter alterius membra sumus) possumus aliquando separari, quin auctiore nobis cari-

giens enseignent-ils communément que les élus connaissent tout ce qui concerne leur état. Pour saint Thomas c'est chose incontestable : « *Nulli intellectui beato deest quin cognoscat in Verbo omnia quae ad ipsum spectant* (1). » Cette connaissance fait partie intégrante de leur béatitude.

Il s'agit de savoir comment se réalise et à quels objets précisément s'étend cette connaissance surnaturelle, cette vision des créatures propre aux bienheureux. C'est une vision dans le Verbe ; mais cette expression : vision dans le Verbe, présente deux significations distinctes : un sens *formel*, un sens *causal*. Voir un objet dans le Verbe au sens formel, c'est le connaître par la même vision, dans la même lumière qu'on voit l'essence divine, les voir comme Dieu les voit dans l'essence divine dont elles dépendent. Au sens causal, voir dans le Verbe, c'est connaître en réalité *extra Verbum*, c'est-à-dire par un acte distinct de la vision béatifique, dans une autre lumière, par une révélation nouvelle due à des espèces infuses que Dieu donnerait d'ailleurs en raison de la vision béatifique, et qui en seraient comme un fruit (2).

Pour mieux entendre ce que peut être la vision des créatures dans l'essence divine et dans l'acte même de la

tate consulant, quam cum terrena nobiscum conversatione tenerentur. » (J. D. Mansi, *Sacrorum Conciliorum nova et amplissima collectio*. Éd. H. Welter, XXXII (Paris, 1902), 1174 s.

(1) III[a] P., q. 10, a. 2.

(2) Cajetan : « Duo sunt modi quibus sancti in Verbo vident singularia. Alter, quo ipsa visio Verbi est realiter etiam singularium : et haec est coaeva sanctis a principio suae beatitudinis. Alter est quo ipsa visio Verbi est causaliter tantum visio singularium : et haec de novo advenit sanctis : primum quidem ex eo quod cognoscere quaedam singularia ad beatitudinem eorum spectat, secundum autem ex eo quod revelationis eisdem fiunt de novo, etc. » (In II[a] II[ae], q. 23, art. 4, n. 11.)

Billuart : « Nota sanctos duobus modis res cognoscere in Verbo : uno modo formaliter, hoc est ipsa formali visione Verbi, alio modo causaliter, hoc est per species a Verbo impressas, vi tamen status seu visionis beatificae » (de Religione, dis. II, a. 4. Éd. Palmé, t. IV, p. 552, a).

vision béatifique, on doit se rappeler que plusieurs objets peuvent être connus dans un seul acte de trois manières différentes :

a) Parce qu'ils sont représentés dans une même espèce : ainsi les anges connaissent des natures diverses par une même espèce supérieure qui les représente.

b) Parce que ces deux choses sont corrélatives, telle la paternité et la filiation.

c) Parce que l'une dépend de l'autre. Ainsi l'effet peut être connu dans sa cause. Ainsi Dieu connaît tous les êtres sortis de ses mains. C'est bien eux qu'il connaît, mais il les connaît en lui-même, il les voit en voyant leur principe premier. Et c'est en ce sens que nous nous demandons actuellement si les élus connaissent les créatures dans l'essence divine (connue au préalable) comme dans leur cause, en raison de la dépendance où elles sont de l'action créatrice et conservatrice.

Le problème se pose, tant pour la connaissance des êtres simplement possibles que pour celle des réalités existantes (possibles réalisés ou devant l'être).

Ces notions rappelées, nous pouvons dire.

La tradition chrétienne affirme la réalité d'une vision des créatures en Dieu, comme en leur cause préalablement connue, en même temps que la supériorité de cette connaissance.

« La connaissance de la créature en elle-même est plus pâle que celle que nous avons de la créature dans la sagesse divine, comme dans l'art qui l'a faite (1). »

« Les anges bienheureux connaissent les autres choses et eux-mêmes en Dieu, dans la sagesse divine, dans l'art divin qui les a faits, mieux qu'en eux-mêmes (2). »

« Les bienheureux n'ont pas besoin de regarder le ciel et de lire pour connaître votre parole. Ils voient toujours votre face et y lisent, sans écriture temporelle, ce que veut votre volonté éternelle (3). » « Ce n'est pas ces citoyens de

(1) Saint Augustin, *Cité de Dieu*, ch. VII.
(2) Id., *ibid.*, ch. IX; cf. ch. XX.
(3) Id., *Confessions*, l. XIII, ch. XV.

la patrie qui ont besoin de gravir les degrés des créatures pour s'élever à Dieu, mais seulement les exilés. Que ferait d'une échelle celui qui déjà est entré dans la maison? Il voit le Verbe et, dans le Verbe, les choses faites par le Verbe. Il n'a pas à mendier aux choses créées la connaissance de celui qui les a faites. Pour les voir il ne descend pas jusqu'en elles-mêmes (1). »

C'est cette connaissance que saint Augustin appelle, dans les anges, la connaissance du matin, par opposition à celle qu'ils ont des créatures vues en elles-mêmes et qu'il appelle la connaissance du soir (2).

Vasquez prétend, il est vrai, que cette connaissance du matin, dont parle saint Augustin, n'atteint pas l'être même des créatures; n'en saisit pas les raisons propres et les différences constitutives, mais seulement, si l'on peut ainsi dire, l'être éminent qu'elles ont en Dieu; en d'autres termes, ce serait une connaissance de l'éminence divine, de la cause créatrice des choses, mais non la connaissance propre des créatures.

Mais cette interprétation fait manifestement violence aux autres textes du saint Docteur : Nous l'avons entendu affirmer que les anges connaissent les créatures dans l'art qui les a faites. Ce sont donc bien les créatures elles-mêmes qui sont connues, et non pas seulement l'art divin incréé dont elles dépendent.

« En voyant le Verbe, dit saint Thomas, qui tranchait par avance tout débat sur les textes de saint Augustin, non seulement les anges connaissent l'être que les choses ont dans le Verbe, mais celui qu'elles ont en elles-mêmes, dans leur propre nature; tout de même que Dieu, en se voyant, connaît l'être propre des créatures (3). » C'est, en

(1) Saint Bernard, *De consideratione*, l. V, ch. 1.

(2) La *connaissance du matin* est la vision de Dieu et la vision des créatures en Dieu, comme dans leur cause.

La *connaissance du soir* est la connaissance des créatures non pas en Dieu, mais en elles-mêmes, grâce à des espèces intelligibles créées qui les représentent immédiatement.

(3) I^a P., q. 58, a. 7.

même temps qu'affirmer le fait, en donner la raison. La science des bienheureux a pour exemplaire la science dont Dieu se connaît ; elle en est une imitation, une participation, donc, puisque c'est en se connaissant lui-même comme leur cause que Dieu connaît les créatures possibles, c'est dans l'essence divine que les bienheureux les voient aussi.

A vrai dire, et nous y insisterons, tous ne voient pas en Dieu toutes les créatures possibles, mais ils les y voient d'autant mieux, en voient un nombre d'autant plus grand que leur vision de Dieu lui-même est plus parfaite. Plus on connaît une cause, plus on en voit les effets, comme la pénétration plus profonde d'un principe fait voir en lui plus de conclusions. C'est ce qui fait dire à saint Thomas : l'intelligence créée connaît en Dieu, non pas absolument toutes choses, mais d'autant plus qu'elle voit mieux le Verbe. Sous cet aspect, la vision béatifique est participation à ce qu'on appelle en Dieu la science de simple intelligence, par opposition à la science de vision, qui porte, non sur les possibles comme tels, mais sur les êtres *réels* (passés, actuels ou futurs).

A cette dernière aussi les élus participent. Ils peuvent voir en Dieu, selon des mesures diverses, non seulement ce que Dieu peut faire, ce qui peut être, mais encore ce qu'il fait, ce à quoi se termine l'action créatrice, ce qui fut, est ou sera, selon qu'ils voient, dans et avec l'essence divine, les libres décrets de Dieu, dont dépend la réalisation effective et l'existence réelle des créatures, y compris les futurs contingents et libres.

Nous savons en effet que la science du réel en Dieu ne dépend pas de l'être des choses, mais bien l'existence des êtres de la science ouvrière et du libre décret de Dieu, et que c'est dans ce décret que Dieu voit tout ce qui est. Or la vision béatifique, qui atteint *nécessairement* les attributs et les personnes divines, atteint aussi, non pas nécessairement, mais si Dieu veut et autant qu'il veut, ses décrets libres. Certains théologiens esti-

ment au contraire que la connaissance des décrets divins est nécessairement distincte de la vision béatifique elle-même et ne peut s'opérer que par des révélations spéciales. Mais à tort, croyons-nous : la lumière de gloire, qui nous fait connaître l'essence divine, nous manifeste elle-même ces décrets et leur objet, dans toute la mesure qu'il plaît à Dieu. Comment ne le pourrait-elle pas, puisque déjà la lumière prophétique, incontestablement inférieure à la lumière de gloire, suffit pour nous manifester ce qui dépend des libres décrets de Dieu? Entre Dieu et les bienheureux qui le voient face à face a lieu quelque chose d'analogue au langage naturel des anges. Les anges se font connaître entre eux leurs pensées par des actes tout immanents de volonté. Leur vouloir suffit à découvrir leurs secrets, comme ils n'ont besoin que de vouloir les réserver pour qu'aucune créature ne les pénètre. De même la lumière qui découvre aux élus la nature divine et ses attributs essentiels leur montre aussi les décrets divins, selon que Dieu le veut. Dieu ne peut pas à la fois se faire voir et cacher ses attributs, ni les personnes de la Trinité. Mais il peut, en se montrant, découvrir ses libres volontés, sans révélations nouvelles.

Qu'on note bien la différence entre la connaissance des créatures réelles et celle des créatures possibles. Les possibles comme tels ont un rapport nécessaire avec l'essence divine, tandis que les êtres réels n'y ont qu'un rapport contingent. Dès lors on ne saurait voir Dieu sans voir les possibles, au prorata, si j'ose dire, de la lumière de gloire qu'on reçoit en partage. Au contraire, la connaissance des créatures réelles dépend, non seulement de la lumière de gloire et de la vision de la nature divine, mais encore de la volonté divine de manifester ses desseins. Aussi les créatures réelles qui pourraient être vues en Dieu, à ne considérer que la force de la lumière de gloire, ne sont en réalité connues que selon qu'il plaît à Dieu d'en manifester le rapport à l'essence divine.

Il est donc acquis que les élus peuvent voir des créatu-

res en Dieu comme dans leur cause (1), les voir dans le *Verbe*.

b) *La vision des créatures* extra Verbum

Nous avons indiqué un troisième mode possible de connaissance des créatures par les élus : la vision *extra Verbum*, par révélation spéciale et distincte. Il est évident en effet que, si Dieu peut, dès cette vie, instruire un prophète par révélation distincte, à plus forte raison peut-il informer ses élus de secrets particuliers qu'il ne leur a pas encore découverts en se montrant à eux face à face. Ces révélations complémentaires semblent jouer dans la vie céleste, par rapport à l'acte essentiel de la vision claire, un rôle analogue à celui que jouent parfois, dans la vie mystique, les révélations particulières, les visions et paroles surnaturelles par rapport à la contemplation obscure et indistincte de Dieu. C'est dire qu'elles sont accidentelles et ne correspondent pas nécessairement en fréquence, ni en étendue, au degré de la béatitude essentielle. La vision de Dieu et des créatures en Dieu demeure invariable pour chaque âme pendant toute l'éternité. Les communications dont nous parlons semblent pouvoir varier et se succéder quand et comme il plaît à Dieu.

B. — Objet et limites de cette double connaissance surnaturelle

Que pourrons-nous connaître ainsi, surnaturellement? Que connaîtrons-nous en fait?

(1) Quand on dit que les bienheureux voient les créatures en Dieu comme dans leur cause, on n'entend pas seulement, sous le nom de cause, l'attribut de la toute-puissance, mais tous les attributs qui concourent à la production des créatures, l'idée qui représente l'essence divine comme imitable au dehors, la sagesse et l'art divin qui dirige les volontés, qui applique à l'acte, la justice qui donne à chaque être ce qui lui est dû et lui convient, la toute-puissance qui exécute, etc...

a) *La question de droit*

Que pourrons-nous connaître? Les bienheureux peuvent-ils voir, soit dans le Verbe, soit *extra Verbum*, toutes les créatures possibles? Les thomistes s'accordent à répondre : Aucun élu ne saurait voir, dans l'essence divine, tout ce que Dieu peut faire. Si intense et si vive que soit la lumière de gloire qui l'éclaire, aucune âme ni aucun ange ne peuvent comprendre Dieu, le connaître autant qu'il est connaissable et se connaît lui-même. Or connaître tous les effets qui peuvent procéder d'une cause, dans cette cause même, serait comprendre celle-ci à fond, en épuiser l'intelligibilité. On la connaît en effet d'autant plus parfaitement qu'on embrasse une plus grande partie du domaine total où sa vertu peut s'étendre. Si donc on embrasse tout ce domaine, on la connaît parfaitement, avec toute la perfection possible, c'est-à-dire qu'on la comprend. Mais on vient de dire qu'*aucun élu* ne peut comprendre Dieu de la sorte, il lui est donc pareillement impossible de voir en lui tous les possibles.

Et cette conclusion s'entend même de la Reine des élus, la très sainte Vierge Marie, Mère de Jésus. Si l'on objecte que c'est moins de saisir en Dieu tous les possibles que de le voir lui-même, et que, cette vision étant commune à tous les élus, la vision de tous les possibles doit l'être pareillement, loin d'être inaccessible même aux plus grands; saint Thomas répond : C'est plus de voir Dieu au point de contempler en lui tout ce qu'il peut faire, que de le voir lui, sans voir également tout, mais seulement une partie plus ou moins grande. Le nombre des choses qu'on voit en Dieu augmente avec l'intensité de la vision qu'on a de lui-même. L'essence divine représente bien, autant qu'il est en elle, tout ce que Dieu peut faire. Mais elle ne le représenterait aux regards des bienheureux que si leur lumière de gloire était infinie. Et elle ne peut l'être en aucune intelligence créée.

Par contre il n'est peut-être pas impossible que Dieu révèle aux élus *extra Verbum* tout ce qu'il peut faire. Cela

n'impliquerait ni compréhension de Dieu, ni science infinie. La compréhension de Dieu n'est impliquée que par la connaissance en lui de tous ses effets concevables. Les possibles ne sont pas un infini par essence, et par conséquent la science qui les embrasserait ne serait pas nécessairement infinie.

b) *La question de fait*

Quoi qu'il en soit de cette question de droit, il nous faut essayer de dire ce que nous connaîtrons en fait, soit dans l'acte même de la vision glorieuse, soit par révélation distincte.

Et d'abord, c'est l'enseignement commun, les bienheureux ne voient pas tout ce que Dieu fait ou peut faire. On se fonde pour l'affirmer sur la réponse du Christ aux apôtres qui l'interrogeaient sur la date du jugement dernier : « Quant à ce jour-là ou à cette heure-là, personne ne sait quand ils arriveront, pas même les anges dans le ciel, pas même le Fils, personne, absolument personne, si ce n'est le Père (Mc, XIII, 32) (1).

Si l'ignorance du Fils n'est pas une ignorance absolue, si Jésus veut dire seulement qu'il n'a pas mission de nous instruire de ce jour, l'ignorance des anges et des âmes bienheureuses jusqu'à la résurrection des corps est une ignorance proprement dite. Non seulement ils n'ont pas à nous apprendre, mais Dieu ne leur fait pas connaître à eux-mêmes, fût-ce pour en garder le secret, « les temps et les moments qu'il a déterminés dans sa toute-puissance ».

D'autre part saint Paul écrit aux Ephésiens : « C'est à moi, le moindre de tous les saints, qu'a été accordée cette grâce, d'annoncer parmi les gentils la richesse incompréhensible du Christ et de mettre en lumière aux yeux de tous l'économie du mystère qui avait été caché depuis le commencement en Dieu créateur de toutes choses, afin

(1) Cf. Lagrange, *Commentaire*, in hunc locum, et Lebreton, *Les origines du dogme de la Trinité*, t. I, note sur l'ignorance du jour du jugement.

que les principautés et les puissances dans les cieux connaissent aujourd'hui, à la vue de l'Église, la sagesse infiniment variée de Dieu, selon le dessein éternel qu'il a réalisé par Jésus-Christ Notre-Seigneur en qui nous avons, par la foi en lui, la hardiesse de nous approcher de lui avec confiance. » (*Éphésiens*, II, 8-12.)

Les anges, à ce qu'il semble, n'ont donc pas connu le mystère de l'Église au début de leur béatitude. Comme la vision beatifique est immuable, cette connaissance du mystère, différée pour eux jusqu'à l'accomplissement des temps, ne s'expliquerait que par une révélation distincte *extra Verbum*.

Voilà donc de solides raisons de croire que les élus ne connaissent pas absolument toutes choses en Dieu et que Dieu ne révéla pas même aux anges dès le principe tous ses desseins. On conçoit qu'il veuille cacher jusqu'à leur accomplissement certaines de ses volontés. La béatitude des élus ne saurait être diminuée par cette réserve, soit qu'ils ignorent même l'existence du problème, soit qu'ils n'aient aucune inquiétude de sa solution, parce qu'ils s'en remettent amoureusement à la justice et à la miséricorde de Dieu.

Mais, s'ils ne savent pas tout, du moins dès leur entrée dans la béatitude, on admet communément que les élus voient en Dieu et reçoivent révélation en temps voulu des secrets qui les intéressent. Nous avons déjà cité le Concile de Paris : « Les bienheureux contemplent le miroir uniforme de la divinité où resplendit tout ce qui les concerne. »

C'est chez les bienheureux un juste et légitime désir de connaître dans la gloire ce qui les touche spécialement; leur béatitude serait incomplète et comme tronquée, si la vision de Dieu ne leur procurait pas cette connaissance. La béatitude ne doit-elle pas les satisfaire et rassasier tous leurs désirs, toute aspiration légitime, combler tout vœu raisonnable? (1)

(1) Saint Thomas, III^a, q. 10, a. 2 : « Unusquisque intellectus creatus

Mais il est malaisé de dire en particulier quels secrets intéressent à ce point les bienheureux que leur béatitude serait imparfaite s'ils ne les connaissaient pas. On obtiendra cependant quelque lumière sur la question si l'on se rappelle sous quels aspects divers peut être considéré le bienheureux et si l'on cherche à déterminer ce qui peut l'intéresser à ces différents titres. Tout élu est : *a*) partie de l'univers; *b*) élevé à l'ordre de la grâce; *c*) marqué pour tel ou tel rôle dans l'Église : roi, pape, fondateur d'ordre, chef de famille, etc...

Comme partie de l'univers, il semble que chaque élu soit intéressé à connaître, sinon absolument tous les êtres dans leur individualité, au moins tous les genres et toutes les espèces. Les bienheureux connaîtront donc, verront, dans l'essence divine, toutes les natures du monde physique, que nous nous efforçons de connaître ici-bas par l'examen expérimental de leurs propriétés, — et que nous connaissons si imparfaitement, bien que leur essence soit l'objet propre et proportionné de l'intelligence humaine unie au corps.

Dans ce domaine une science parfaite nous est promise, étendue et profonde comme la connaissance naturelle des anges, à propos desquels saint Augustin dit que le monde matériel a été créé de deux manières : dans sa réalité physique et, en même temps, selon son être intelligible, dans l'intelligence des anges.

Au 33e chant du *Paradis*, le poète, s'attribuant la vision passagère de l'essence divine, dont jouirent, selon

in Verbo cognoscit, non omnia simpliciter, sed tanto plura quanto perfectius videt Verbum. Nulli tamen intellectui beato deest quin cognoscat in Verbo omnia quae ad ipsum spectant. » Sur quoi Cajetan : « Si (propositio) intelligatur sive formaliter sive causaliter, sic est sensus quod quilibet beatus videt, vel formaliter vel causaliter in Verbo omnia ad se spectantia. Et est indubie verum. Quoniam vel ipsa visio Verbi est illorum visio, vel est causa visionis illorum. Quoniam ex hoc ipso quod aliquis videt Verbum, debetur sibi quod suo tempore innotescant sibi quae spectant ad se : aliter visio illa non substantialiter constitueret beatum » (n. III du Comment.).

saint Augustin et saint Thomas, Moïse et saint Paul (1), s'écrie : « Dans sa profondeur (de l'essence divine) je vis contenu, lié par l'amour en un volume, ce qui par l'univers s'effeuille. La substance et l'accident et leurs rapports, unis ensemble de telle manière que ce que je dis n'est qu'une simple lueur. La forme universelle de ce nœud, je crois que je la vis, parce que plus largement, en disant cela, je sens que je jouis (2). »

Ainsi d'un seul regard, toutes les conquêtes scientifiques du passé et de l'avenir seront à nous, non pour dompter une matière rebelle à notre service, mais comme accompagnement de la vision de Dieu qui fit tous les êtres, les mondes et leurs lois.

En ce qui concerne les anges, on présume raisonnablement que chaque bienheureux, à titre de membre et citoyen de l'univers créé, les connaît tous et chacun, puisqu'ils sont autant de natures spécifiquement distinctes, non seulement les bons dont il partage la gloire, mais les mauvais et les damnés, les démons : saint Thomas estime que les anges sont plus nombreux que les étoiles du ciel et les grains de sable des plages. A ce compte quelle merveilleuse science sera la nôtre, tandis qu'ici-bas nous ne connaissons les substances spirituelles que par analogie, par voie d'éminence et de négation et sommes réduits à donner un nom commun aux esprits innombrables qui composent chacun des neuf chœurs angéliques !

b) Le bienheureux est élevé à l'ordre de la grâce, et la gloire dont il jouit n'est que l'épanouissement de cette

(1) Cf. *Revue Thomiste*, 1930, pp. 75-83; 252-256.

(2)
Nel suo profondo vidi che s'interna
Legato con amore in un volume
Ciò che per l'Universo si squaderna,
Sustanza ed accidente, e lor costume,
Tutti conflati insieme per tal modo,
Che ciò ch'io dico è un semplice lume.
La forma universal di questo nodo
Credo ch'io vidi, perchè piu di largo,
Dicendo questo, mi sento ch'io godo.
(Chant XXXIII, 85-93.)

grâce. A ce titre, tous les mystères du salut qui faisaient l'objet de sa foi, l'intéressent au tout premier chef. Il voit donc clairement, outre les mystères intimes de la déité, les œuvres mystérieuses entreprises par Dieu pour l'homme : l'Incarnation du Verbe, la Rédemption dont il tient l'effet ultime, le mystère eucharistique, à certains égards le plus déconcertant, l'acte transsubstantiateur dont le prêtre est l'instrument, la présence réelle sacramentelle, sur tous les autels du monde, du même corps du Christ qui est né de la Vierge, fut crucifié et règne maintenant au ciel ; la vie terrestre de Jésus, racontée fragmentairement par l'Évangile, les mystères de l'enfance sur lesquels le silence des Écritures est à peu près complet, le mystère de la Passion et de la Croix, depuis l'agonie où, comme dit Pascal, Jésus souffre les tourments qu'il se fait à lui-même, jusqu'au crucifiement où il souffre les tourments que lui font les hommes. Il n'est pas au ciel un élu qui ne pénètre tous ces secrets. Ils savent tous ce que furent alors les pensées et les souffrances du Cœur de Jésus. Ils lisent, dans le livre de Dieu, tout l'Évangile du Fils de Dieu. Ils connaissent parfaitement la Vierge Marie, Mère de Jésus, médiatrice de toute grâce, et son rôle maternel dans le salut des âmes.

Ils connaissent les apôtres par qui Jésus-Christ fut prêché et le monde converti, les saints de l'un et de l'autre Testament, les grandes âmes qui ont le mieux reproduit le Christ crucifié, le mystère de la vie de l'Église, de la communion des saints, des échanges spirituels entre les amis de Dieu. Ils savent le dernier mot des événements providentiels, les raisons profondes des crises de l'histoire, tout le plan de la cité de Dieu, que saint Augustin essayait de déchiffrer, le mystère grandiose, objet de la plus lumineuse et de la plus obscure des prophéties : l'Apocalypse de saint Jean, la lutte dernière de la femme vêtue de soleil, image de l'Église, contre le dragon, symbole de Satan, la victoire finale achetée par l'épreuve des saints, le triomphe du Christ et le règne avec lui de ceux

qu'il a rachetés. De la suavité de ce règne, ils font tous l'expérience ineffable. A tous ces mystères, les bienheureux, au temps de leur vie terrestre, ont fermement adhéré, dans l'obscurité de la foi. Ils ont d'autant plus droit à la pleine lumière que leur foi a été plus méritoire, qu'ils ont davantage lutté pour la garder dans la tentation, qu'ils ont mieux travaillé à la propager et à la défendre, qu'ils l'ont confessée au prix de leur sang et ont donné leur vie en témoignage de sa vérité.

Les élus se connaîtront tous entre eux. « Invicem vident et sua societate gaudent in Deo », dit saint Augustin (1). Nous venons de dire qu'au titre de membre de l'univers, chaque élu connaîtra tous les anges. Au titre de membre de la cité céleste, il connaîtra les anges bienheureux et toutes les âmes qui participent avec lui à la vision de Dieu.

S'il est un désir légitime au cœur des saints, c'est bien celui de connaître tous ceux que Dieu a comblés comme eux-mêmes et qui jouissent de sa vision. L'amour charitable exige cette connaissance. Pour peu qu'on ait de charité, dès ici-bas, on se plaît à connaître les merveilles opérées par Dieu dans l'âme des saints. Mais chaque élu aimera profondément tous les élus. Il voudra les connaître, il les connaîtra donc. Chacun voit non seulement la multitude des saints prise en son ensemble, mais encore chacun des membres qui la composent. Ici encore le poète rejoint par intuition la conclusion du théologien, lorsqu'il décrit les cercles de l'immense rose du Paradis et se fait montrer par Béatrice d'abord, puis par saint Bernard, les saints un à un et leur Reine.

c) Il faut enfin penser que chaque élu connaîtra au ciel ce qui concerne spécialement son état. On a recours à ce principe pour explorer l'étendue de la science infuse du Christ et de celle de la très sainte Vierge Marie. Il vaut proportionnellement pour tous les élus. Il semble donc qu'un bienheureux, fondateur d'ordre, voie en Dieu ou

(1) Saint Augustin, *De Genesi ad litteram*, l. VIII, ch. xxv.

par révélation tout ce qui regarde son Ordre, un père ou une mère de famille tout ce qui intéresse leurs enfants, un Évêque ce qui touche au diocèse qu'il a régi, un Pape tout ce qui concerne la vie de l'Église universelle.

La théologie catholique nous assure surtout que les saints connaissent par vision ou révélation les prières que nous leur adressons afin qu'ils intercèdent en notre faveur auprès de Dieu (1). C'est ainsi, par exemple, qu'une sainte Thérèse de l'Enfant-Jésus, universellement connue et aimée, connaît toutes les demandes qui lui sont présentées d'un bout du monde à l'autre.

D'une manière générale, saint Thomas enseigne comme plus vraisemblable que les âmes des saints qui voient Dieu connaissent tous les événements d'ici-bas. S'ils doivent attendre jusqu'à la fin du monde certaines révélations spéciales, au moins alors elles seront faites. Au jour du jugement, quand le Christ apparaîtra, il leur révélera les secrets des cœurs jusqu'alors cachés et les informera de tout ce que Dieu connaît par la science de vision. « Rien n'empêche, dit saint Thomas, d'admettre qu'après le jour du jugement, quand la gloire des hommes et des anges sera tout à fait consommée, tous les bienheureux sauront tout ce que Dieu voit par sa science de vision, non en ce sens que tous les élus verraient dans l'essence divine tout l'ordre réel des choses jusqu'au der-

(1) Cf. I^a II^ae, q. 83, a. 4, ad 2. Et les commentaires *in hunc locum*, en particulier Jean de Saint-Thomas : *Quomodo sancti cognoscunt orationes nostras quas ad ipsos dirigimus*, éd. Vivès, t. VII, p. 786; Billuart (de Religione, dis. II, a. 4, éd. Palmé, t. IV, p. 552) résume bien la question. Il rappelle d'abord la distinction entre voir *in Verbo formaliter et in Verbo causaliter* (ce qu'on voit *in Verbo formaliter* est vu tout à la fois et dès le principe de la vision béatifique, invariable pendant toute l'éternité pour chaque élu, tandis que ce qui est connu *in Verbo causaliter* peut l'être successivement). Il expose et discute l'opinion de Cajetan, qui penche en ce cas pour une vision *in Verbo formaliter*, et il opine pour une vision *in Verbo causaliter*, donc *successive*. Il estime que telle est bien la pensée de saint Thomas : « Petitiones quas ad sanctos dirigimus, Deo manifestante, cognoscunt. »

nier détail, mais en ce sens que, dans ce divin exemplaire, l'âme du Christ verra tout, comme elle fait déjà, les autres plus ou moins de choses, selon le degré de leur gloire, et que l'âme du Christ les instruira et éclairera sur ce qu'elle sait et voit dans le Verbe [et qu'eux-mêmes n'y voient pas]. C'est ce qui fait dire à saint Jean dans l'Apocalypse que *la clarté de Dieu illuminera la cité des bienheureux*, que *l'Agneau en est la lumière* (1). De même les anges supérieurs illumineront les anges inférieurs (2).

Nous espérons donc voir Dieu et voir en Dieu, ou apprendre de lui par son Christ, toutes ses œuvres. Nous espérons contempler l'ensemble et le détail de son dessein et, au moins à partir du dernier jour du monde, connaître toutes les merveilles de grâces accomplies dans tous et chacun des élus — anges et hommes — pour pouvoir l'en remercier à jamais et nourrir de cette vision notre amour. Par-dessus tout, nous espérons connaître le mystère merveilleux de l'âme et du cœur du Christ, « plein de grâce et de vérité », « en qui sont tous les trésors de la Sagesse et de la Science de Dieu », « en qui habite la plénitude de la divinité » ; le mystère de la Vierge « pleine de grâce », « bénie entre les femmes », éternellement mère de Jésus et notre mère.

fr. Benoît Lavaud, O. P.

(1) *Apocal.*, xxi, 23 : « Et Civitas non eget sole neque luna ut luceant in ea ; nam claritas Dei illuminabit eam, et lucerna ejus est Agnus. »

(2) IV *Sent.*, d. 49, q. 2, a. 5, ad 12^{um}.

Le contenu des phénomènes mystiques [1]

Si des paroles entendues ne sont pas produites par des objets du monde sensible, ni par un mécanisme morbide, ni par un inconscient créateur; si leur signification chrétienne est insérée dans une vie tout entière orientée vers l'idéal de l'Évangile, comment douter qu'elles viennent du Dieu des chrétiens? Quel hasard absurde, quelle invraisemblance, qu'un « Dieu sans mode » (2), une Ténèbre informe, un Nirvâna agisse souverainement dans les âmes en y suscitant les concepts et le langage du Christianisme? Ce passage, pourtant si naturel, de locutions à sens chrétien au Dieu de Jésus-Christ, il est des psychologues qui refusent de l'accomplir. M. Delacroix a employé toutes les ressources de son analyse à démontrer les processus des contemplations, extases et unions de sainte Thérèse, de Madame Guyon et de quelques autres (3). Sur les paroles, il ne s'arrête pas. Il se contente d'une affirmation qui lui semble aller de soi : la Sainte n'avait pas d'autre moyen pour exprimer ses expériences intraduisibles; il lui fallait bien utiliser les concepts, images et mots que lui fournissait la religion dans laquelle elle était née. M. Bastide, dans son petit livre de la collection Armand Colin, *Les problèmes de la vie mystique*, ne considère guère que les états et phénomènes

(1) Cf. *La Vie Spirituelle*, novembre, décembre 1932, pp. [105], [176].

(2) Nous prenons cette expression au sens que lui donne M. Jean Baruzi dans son livre sur saint Jean de la Croix.

(3) *Études de psychologie et d'histoire du mysticisme.*

choisis par M. Delacroix, et il les étudie chez des personnages pris pêle-mêle, catholiques, musulmans, bouddhistes, voire fétichistes. Il essaie de décrire ainsi les principales formes des faits mystiques communs à toutes les religions et dans lesquels se manifesteraient les activités supérieures de la nature humaine. Quant aux visions et aux paroles, ce ne seraient que des hallucinations vulgaires, et dans ces hallucinations paraîtraient naturellement les images accoutumées du sujet, par conséquent la mythologie de sa propre religion. M. Bastide affirme même que les maîtres de la mystique chrétienne pensent comme lui : selon eux, visions et locutions ne seraient que des illusions contre lesquelles les âmes sérieuses doivent toujours se défendre. Ainsi les locutions censées divines : 1°) seraient impropres à fournir une base à un argument apologétique quelconque : elles ne prouveraient absolument rien concernant l'existence et l'action du Dieu des chrétiens. 2°) Leur valeur proprement religieuse serait nulle, pis que cela, dangereuse. Sous cet énoncé brutal, les deux thèses méconnaissent gravement les données du problème et les déforment. Nous soutenons, au contraire, que les locutions des mystiques peuvent, en certains cas, fonder d'excellents arguments apologétiques, et que leur rôle religieux et moral est souvent un rôle de première valeur.

Appliquer aux phénomènes religieux une méthode comparative ainsi que le fait M. Bastide, rassembler des masses de faits catholiques, protestants, musulmans, bouddhistes, etc., et essayer d'en dégager des espèces communes et des lois communes, est une entreprise moins déraisonnable qu'elle ne le paraît, de prime abord, aux croyants. Tous les cœurs, en effet, sont sollicités par Dieu et ont besoin de lui. Il est probable aussi que les âmes, en se haussant au dessus des réalités corporelles, présentent, pour recevoir le surnaturel ou ses succédanés, des cadres analogues ou même identiques. Le psychologue pourrait ainsi reconnaître partout un même

dynamisme fondamental de l'action religieuse et une structure semblable des cadres de l'expérience religieuse. Telles seraient, par exemple, les trois « fonctions du je » (*Ichfunktionen*), que Karl Girgensohn a montrées commandant toute l'organisation des faits psychiques religieux : tendre à Dieu — s'ouvrir à lui, se confier à lui — trouver par lui et en lui une force qui pénètre toute la vie (1). Et certains chapitres de M. Bastide renferment, malgré leur vague assez décevant, des descriptions que nous pouvons accepter, peut-être aussi certaines lois. Seulement, une psychologie religieuse qui se bornerait à l'étude des tendances et des structures subjectives ignorerait l'essentiel. Car en religion le phénomène essentiel est la foi, et la foi adhère à des vérités objectives ou à des énoncés qu'elle prend pour telles. Que penserait-on, disait plaisamment Max Scheler, d'un psychologue qui, pour étudier le mécanisme mental de la pensée mathématique, refuserait de tenir compte des vérités mathématiques pensées par le mathématicien? (2) Sans doute il pourrait faire quelques remarques exactes sur l'emploi des signes... Mais à quoi cela aboutirait-il? De même pour une psychologie religieuse qui veut ignorer ce que pense l'homme religieux. C'est là une vérité évidente. Elle a d'ailleurs été vérifiée par les travaux de psychologie expérimentale du regretté Karl Girgensohn. Celui-ci a montré, en utilisant des matériaux empiriques exceptionnellement riches, que, dans la vie religieuse, la pensée (*Gedanke*, au sens de connaissance intellectuelle, par opposition à la représentation sensible, *Vorstellung*) a un rôle absolument nécessaire, et qu'elle commande et *transforme* tout le reste.

S'il en va de la sorte, on n'a pas le droit de tenir

(1) *Der seelische Aufbau des religiösen Erlebens*, p. 457 et suiv.
M. Bergson montre aussi, dans *les Deux sources de la morale et de la religion*, des fonctions du moi s'exerçant dans les religions statiques.

(2) Max Scheler, *Das Ewige im Menschen*. Nous avons donné un résumé des idées de Scheler dans *La Vie Intellectuelle*, février 1929.

visions et locutions pour éléments sans importance. Sans doute, ce sont des faits sensibles, de pauvres images du monde des couleurs et des dessins ou du langage humain. Mais l'expérience religieuse présente au plus haut degré cette particularité que les images, souvent peu intenses, peu riches, peu précises, voire à contenu irréel ou contradictoire, peuvent porter une signification supérieure et irreprésentable : elles deviennent alors des symboles, et il faut, quand on a les moyens de le faire, chercher le sens de ce symbolisme (1). Il n'est donc pas permis à la psychologie de la religion de rejeter les locutions, ou de se borner à y voir un produit de déchet. Elle en doit chercher le sens, le rôle, la valeur.

Dans cette évolution « émergente » qu'est la vie spirituelle, que viennent faire les locutions et, en général, les grâces sensibles? Il est clair que ces phénomènes, envisagés en eux-mêmes séparément, en leur nature déterminée et close, n'ont aucune valeur, et que s'attacher à eux est se détacher de Dieu. Si Dieu me parle, c'est pour me manifester une vérité, pour m'ordonner un acte, pour orienter ma conduite, c'est pour m'unir à lui davantage. Si, au contraire, je jouis de sa parole pour elle-même, si je savoure le contentement d'écouter ses discours (qui me parviennent en mots humains), je délaisse l'Infini pour une misérable chose créée; et, tandis que la parole avait pour fin de me faire monter plus vite et plus haut, je descends pour me fixer plus bas. Or, quoi de plus dangereux, pour l'âme appelée par Dieu aux unions intimes, que de manquer à sa vocation? De là les règles si sévères données par tous les auteurs chrétiens, et en particulier par saint Jean de la Croix : l'âme doit redouter avec terreur de prendre goût aux locutions et, en général, à toutes les grâces sensibles; elle les doit donc rejeter autant qu'elle le peut. Entendez par là qu'elle doit se tendre tout entière vers son avenir divin, vers ce

(1) *Der seelische Aufbau des religiösen Erlebens*, pp. 525-549 et 564-566 (2e édition).

qu'indiquent les paroles, vers ce à quoi sollicitent les consolations, donc en dépassant paroles et consolations. En somme, elle a besoin de comprendre que les locutions sont un moyen, et bien se garder de les prendre pour un fin, ce qu'elle est toujours tentée de faire.

M. Bastide n'a vu que le sens négatif de ces règles si sages : les fidèles devront toujours rejeter les paroles, c'est tout. Et il croit que l'Église, en approuvant par sa pratique les règles de saint Jean de la Croix, se montrerait disposée à rejeter paroles et grâces sensibles. « L'Église », écrit-il, « semble avoir le sentiment... que l'explication naturelle des grâces mystiques serait supérieure à leur explication par le surnaturel (1). » L'erreur de M. Bastide est de se placer au point de vue statique et fermé que condamne justement saint Jean de la Croix et l'Église avec lui. Oui, les locutions, si on les prend pour des « choses », si l'on s'attache à elles comme à des substances divines, si l'on s'y immobilise, sont à rejeter absolument. Non, si on les reçoit uniquement en leur « intentionnalité », pour comprendre ce qu'elles disent et pour se transformer en l'accomplissant. Même à n'envisager la question que sous une perspective d'histoire profane, comment ne pas voir le rôle religieux immense des paroles entendues par Marguerite-Marie et par Bernadette? Ces paroles ont d'abord orienté la vie intime des deux Saintes; elles ont amené à Paray-le-Monial et à Lourdes des pèlerins innombrables; elles ont provoqué dans des consciences des changements totaux, des progrès, des héroïsmes. Il suffit donc, pour déceler le sophisme involontaire de M. Bastide, de considérer les locutions en leur signification et en leur dynamisme. Ajoutons que, selon les remarques si justes de Girgensohn, les locutions indigentes et presque trompeuses en leur matérialité de mots et en leur dessèchement d'idées abstraites portent, quand elles sont authentiques, un

(1) *Les problèmes de la vie mystique,* p. 95.

symbolisme dont la richesse de contenu est immense (1).

L'Église n'est donc nullement disposée à admettre que « l'explication naturelle des grâces mystiques serait supérieure à leur explication par le surnaturel ». Ames pieuses, théologiens, fidèles et, nous osons le dire, évêques et Papes sont persuadés (les témoignages en abondent) que Dieu a parlé à Marguerite-Marie et à Bernadette. Et ils en sont persuadés aussi : l'histoire de Marguerite-Marie et de Bernadette fournit d'excellents arguments pour prouver que Dieu intervient dans les affaires humaines, et que le Dieu maître du monde est bien le Dieu des chrétiens.

Il est déraisonnable — nous le montrions tout à l'heure — d'envisager la vie spirituelle uniquement en sa forme psychique et pas du tout en son contenu de vérité. M. Bastide, qui a voulu pousser l'impartialité, ou la gageure, jusqu'à étudier les phénomènes mystiques en faisant abstraction de l'existence de Dieu, est contraint par là à ne voir dans le mysticisme qu'une activité à peu près identique à la recherche du savant ou à la création artistique. Pour lui, le mysticisme est une « méthode de vie et méthode de connaissance, essai de conquête de l'homme sur l'homme, effort de négation et en même temps effort de libération, tentative héroïque, enfin, pour, en se dépassant, dépasser avec soi le monde, et, dans une intuition exaltante, si le monde a un au-delà, saisir jusqu'à cet au-delà (2) ». Qui ne voit que cette définition du mysticisme désigne, dans sa première partie, une attitude qui serait aussi bien celle du savant, de l'artiste, voire du politique et du guerrier, et que la seconde, au contraire, propose à la contemplation chrétienne un but métaphysique qui n'est pas le sien ? On doit comprendre

(1) Cette richesse peut évidemment n'être connue que du sujet qui entend les paroles. Souvent, elle se dévoile progressivement au cours de l'histoire (paroles entendues par Marguerite-Marie et par Bernadette).

(2) C'est la conclusion du livre, p. 209.

le mystique par sa foi comme on doit comprendre le mathématicien par ses théorèmes. Et de même que la signification des théorèmes se réfère au nombre, à l'espace, etc., et, en fin de compte, au monde, la signification de la foi se réfère à des dogmes, lesquels prétendent notifier des mystères divins. Or l'activité du mathématicien diffère profondément selon qu'elle s'applique à des données simplement extraites du monde sensible, ou selon qu'elle s'applique à des généralisations dépassant les données (par exemple, aux nombres négatifs, irrationnels). De même celle du mystique différera selon les degrés de réalité ou d'irréalité de ses objets de pensée. Le problème de cette réalité ne saurait donc être éludé.

Or c'est déjà une présomption bien forte que la « syntonie » de l'âme du mystique, quand on la constate. L'âme saine, droite, qui ne s'en fait pas accroire, qui cherche en tout le vrai et le bon, au dessus des mythomanes comme le ciel est au dessus de la terre, a cru entendre des paroles de Dieu, et ces paroles ont orienté son existence. Que valent-elles? Ces paroles, avons-nous vu, rares, inattendues, suivies d'ascension morale, n'ont aucune ressemblance avec le flux verbal continu et prévisible qui est celui des malades. Dix-neuf paroles en un laps de quatre-vingt-huit ans, cela ne ressemble pas aux cas des cliniques. Par ailleurs la montée de l'âme, ses efforts accomplis en vue de l'idéal évangélique, ses sacrifices, ses réussites, semblent avoir été le chemin qu'indiquaient les paroles et les effets qu'elles provoquèrent. Dieu se manifestait : telle est la seule solution qui ne fasse pas violence aux données ou ne pose pas un nouveau problème incompréhensible. Car, si les dix-neuf paroles ne sont que des fantasmagories subjectives, attribuées à Dieu, elles sont le signe d'une dissociation de la personnalité, et il serait plus qu'étrange qu'un symptôme aussi morbide n'eût pas été accompagné de troubles mentaux très graves, n'eût apparu que dix-neuf fois, et chaque fois, quelques secondes seulement.

Celui à qui l'expérience chrétienne n'est pas étrangère, et qui « réalise » suffisamment les documents et faits de l'existence de la personne en question, n'hésitera guère à conclure. D'une part, argument négatif : impossibilité d'assigner pour causes aux locutions des mécanismes psychiques naturels. D'autre part, argument positif : cohérence d'une vie orientée vers Dieu, malgré une faiblesse constitutionnelle et même une psychasthénie caractérisée, l'organisation et le progrès spirituels s'expliquant justement par des interventions divines. — A l'incrédule, au contraire, il manque l'expérience qui lui permettrait de saisir en leur réalité concrète et, partant, d'interpréter les états d'âme dont nous avons parlé. Selon qu'il est plus ou moins loin du Christianisme, les faits relatés seront pour lui des idées suggestives, ou de pâles abstractions, ou de vagues illusions, ou des mots à sens presque vide. Nous espérons cependant que, même à travers des abstractions ou des mots, il aura de quoi conjecturer que là se trouve la réalité la plus profonde et la plus pleine, celle qui expliquerait toutes les autres si on la connaissait assez (1), à savoir l'invasion d'une créature par l'Amour Premier, cet Amour se manifestant parfois par des paroles telles que celles que les hommes prononcent.

Il est vrai que pour le chrétien une difficulté subsiste : en ces matières le jugement n'appartient qu'à l'Église, on n'a pas le droit de le devancer. Guidée par l'Esprit-Saint et possédant une richesse d'expérience millénaire, elle a, pour discerner les faits mystiques vrais et illusoires, des moyens auxquels ne saurait prétendre sans une présomption folle un individu, théologien ou psychologue, quelque instruit et judicieux qu'on le suppose. D'autant plus que les documents — surtout ici — sont

(1) L'amour des Saints pour Dieu, écrit M. Bergson dans son dernier livre, « coïncidant avec l'amour de Dieu pour son œuvre, amour qui a tout fait, livrerait à qui saurait l'interroger le secret de la création ».

toujours espacés ; il reste des lacunes à combler, qu'il faudrait remplir par analogie avec ce qui est connu, et, cette opération étant créatrice d'hypothèses, certains esprits plus scrupuleux ne passeront pas outre et n'oseront pas conclure.

Quoi qu'il en soit, il restera au moins un résultat de l'examen de cette vie d'une chrétienne commune : le spectacle de cette destinée montante que toutes les influences humaines devaient arrêter, la mention des paroles mystérieuses obligeant invinciblement à penser à l'action de Dieu. Dieu agit comme il veut, par des interventions éclatantes ou voilées. A côté des grandes démonstrations fournies par les héros de la sainteté, le cas d'une humble femme d'une de nos provinces et de notre temps provoque, pour sa part, à la réflexion : il sera pour quelques-uns une occasion de comprendre que l'objet de la prière des mystiques est bien le Dieu de Jésus-Christ, et que ce Dieu infiniment bon parle aux âmes tout autour de nous, sans que nous nous en apercevions, pour les guider vers Lui.

Gaston Rabeau.

Un curieux élément de la Légende albertinienne ?

Nous avons recueilli dans le manuscrit 750 de la Bibliothèque Mazarine, petit volume composé de pièces diverses de spiritualité, du milieu du XV^e^ siècle, ce texte si plein de fraîcheur et si curieux tout à la fois, qui paraît se rattacher à la Légende albertinienne (1).

« Ce qui va suivre a été révélé de la bouche même de Notre-Seigneur Jésus-Christ au bienheureux évêque Albert, lorsque, célébrant la Messe, il priait avec instance au moment de la communion :

« Donne-moi un denier tandis que tu es vivant, cela m'est plus agréable et te sera plus utile que si mort tu

(1) Le catalogue de la Bibliothèque suggère cette attribution.

« Hec infra scripta revelata fuerunt per os Domini nostri Jesu Cristi beato Alberto episcopo, celebranti in communione jugiterque petenti :

« Primo. Da michi unum denarium dum vivis, et est michi carius et tibi utilius quam si post mortem tuam dares

me donnais une montagne d'or qui monterait depuis la terre jusqu'au ciel. »

« Verser une seule larme par amour de ma Passion ou pour les péchés par lesquels tu nous a offensés, mon Père ou moi, m'est plus agréable et te sera plus utile qu'en pleurer un océan pour quelque bien qui te ferait défaut. »

« Supporter une parole mortifiante et injurieuse par amour pour moi, cela m'est plus agréable et te sera plus utile que si tu brisais sur ton corps toutes les verges des forêts du monde entier. »

« Interrompre ton sommeil et veiller une heure avec moi m'est plus agréable et te sera plus utile que si, toi mort, douze soldats se croisaient sur ta tombe et allaient à Jérusalem pour tes péchés. »

« Accueillir un seul pauvre, un hôte étranger, un inconnu par amour de moi m'est plus agréable et te sera plus utile que si tu jeûnais au pain et à l'eau une semaine ou même jusqu'à sept années. »

---

michi unum montem aureum qui attingeret a terra usque ad celum. »

« Secundo. Flere unam lacrimam amore mee passionis vel propter peccata tua quibus me vel patrem meum offendisti et michi carius est et tibi utilius quam flere unum lacum propter quascumque res que deficere possunt. »

« Tertio. Sustinere unum verbum tibi contrarium et injuriosum amore mei et michi est carius et tibi utilius quam si rumperes supra corpus tuum omnes virgas que sunt in silvis totius mundi. »

« Quarto. Rumpere sompnum tuum et vigilare una hora mecum est michi carius et tibi utilius quam si duodecim milites post mortem tuam reciperent cruces super sepultura tua et irent ad Jerusalem pro peccatis tuis. »

« Quinto. Recipere unum pauperem vel hospitem alienum aut ignotum amore mei est michi carius et tibi utilius quam

« Lorsque tu veux obtenir de moi quelque bienfait par ta prière, fais ta demande pour tous comme pour toi-même, cela m'est plus agréable et te sera plus utile que si ma Mère et tous les Saints qui furent depuis Adam et seront jusqu'à la fin du monde intercédaient pour toi. »

« Si tu te gardes de juger et que tu interprètes et accueilles avec bienveillance tout ce que tu vois et entends, cela m'est plus agréable et te sera plus utile que si tu étais ravi jusqu'au troisième ciel. »

« Par amour de ma Passion supporte avec douceur tout ce que tu auras à souffrir, par là tu me seras plus agréable et cela te sera plus utile que si tu allais d'un bout du monde à l'autre priant et versant ton sang. »

« Refuse toute consolation imparfaite qui pourrait défaillir un jour et cherche-moi pour être consolé, cela m'est plus agréable et te sera plus utile que si, le corps nu, tu montais et descendais le long d'une colonne

---

si jejunares in pane et aqua in ebdomada vel septem annos. »

« Sexto. Quando vis petere a me aliquid in oratione, hoc fac pro unoquoque sicut pro teipso, hoc est michi carius et tibi utilius quam si mater mea et omnes sancti qui fuerint ab Adam et erunt usque in finem mundi, intercederent pro te. »

« Septimo. Si a te abjicies omne judicium et quicquid vides vel audis interpreteris in melius et cogites, hoc est michi carius et tibi utilius quam si rapereris usque ad tertium celum. »

« Octavo. Quicquid pateris si patienter et mansuete amore mee passionis substinueris, hoc est michi carius et tibi utilius quam si ires a capite mundi usque in finem orando et sanguinem tuum spargendo. »

« Nono. Dimitte omnem consolationem que potest deficere et quere me et per me consolari, hoc est michi carius et tibi utilius quam si quandam columpnam attingentem a terra usque ad celum ascendendo et descendendo ascenderes

grande de la terre au ciel, déchirant ta chair et répandant ton sang. »

« Partout et toujours mets en moi ta confiance et ton espoir, cela m'est plus agréable et te sera plus utile que si, par le travail de tes propres mains, tu parvenais à secourir tous les pauvres et les miséreux du monde entier. »

« Pour l'honneur du Dieu éternel. Amen. »

« Ici s'achèvent les révélations faites de la bouche même de Notre-Seigneur Jésus-Christ au bienheureux Albert le très saint évêque, tandis qu'au saint autel il s'apprêtait à prendre l'Eucharistie. »

« Que le même Seigneur nous accorde à nous aussi d'accomplir ces vœux tandis que nous en avons encore le temps. Amen. »

« Deo gratias. »

---

nudus carnes tuas laniando et sanguinem tuum spargendo. »

« Decimo. Si habebis fiduciam et spem in me semper et ubique, hoc est michi carius et tibi utilius quam si laborares propriis manibus tuis ita quod reficeres omnes paupères et omnes egenos totius mundi. »

« Ad honorem Dei eterni. Amen. »

« Expliciunt supra scripta que per os Domini nostri Jesu Cristi revelata fuerunt beato Alberto episcopo sanctissimo celebranti, dum velet sumere eucharistiam. »

« Que nobis concedat ipse Dominus noster agere dum tempus habemus. Amen. »

« Deo gratias. »

(Bibl. Maz., fds lat. 750, fol. 32ᵛ ss. Ms. daté de Venise, 1448.)

*
* *

Il serait intéressant de pouvoir vérifier l'authenticité de ce récit et atteindre par un fait précis la vie religieuse de saint Albert, mais ce n'est pas ici le lieu d'une telle enquête. Retenons cependant l'invitation adressée au Saint du support des contradictions et des paroles injurieuses; qui saura jamais ce qu'Albert a supporté de tribulations de cette sorte en sa qualité de novateur?

Remarquons encore l'allusion faite aux soldats qui se croisent sur une tombe; les dernières grandes croisades sont contemporaines d'Albert le Grand. Ceci nous paraît très intéressant à noter.

Un rapprochement beaucoup plus significatif serait à faire avec la spiritualité des « Prières sur les Évangiles des Dimanches de l'année. »

Nous suggérons par exemple :

Sur la parabole du mauvais serviteur (XXI[e] Dim. ap. la Pent.; Matt., xv, 23-35) : « Seigneur Jésus-Christ, à qui nous sommes redevables à tant de titres,..... apprenez-nous à faire maintenant, avec nous-mêmes et avec vos représentants au saint tribunal de la Pénitence, le bilan rigoureux et fréquent de nos dettes, afin qu'au jour du jugement, lorsque en personne vous demanderez à vos serviteurs de rendre compte, vous remettiez dix mille ingratitudes à ceux qui auront remis cent deniers à leur prochain. »

Sur l'Évangile de la Pentecôte : « *Si quis diligit me* » (Jo., xiv, 23) : « Seigneur Jésus-Christ,... Accordez-nous la faveur de la paix du ciel et d'une conscience pure, afin que notre cœur ne se trouble pas du souci des biens temporels à acquérir ou de la blessure de leur perte. »

Sur l'Évangile du Dimanche de la Septuagésime; parabole du Père de famille (Matt., xx, 1-16) : « Seigneur Jésus-Christ,... quand le soir sera venu et qu'au jour du jugement vous rétribuerez les ouvriers de votre vigne, quelle récompense m'accorderez-vous à moi qui non seulement sur la place publique du siècle, mais dans votre vigne de la vie religieuse, suis demeuré oisif tout le jour?... (1) »

On peut suggérer un autre rapprochement. Les circonstances spéciales qui font le cadre où s'insèrent les « révélations », circonstances sur lesquelles insiste l'auteur du recueil manuscrit, nous font penser à Albert récitant son admirable prière à l'Eucharistie; on devine le Saint priant ardemment au moment de se communier : « Omnipotens sempiterne Deus, Fili Dei Unigenite..... Operare in nobis sensum et experimentum spiritualis refectionis intercessione omnium eorum qui a te spiritualiter refecti sunt; operare in nobis fidem, dilectionem, pietatem, devotionem, sacrosancte unctionis spiritualem perfectionem, quae tibi in coena Maria Magdalena exhibuit, sollicitudinem, frequentiam, operositatem, diligentiam obsequendi membris tuis, ut experimentalem sensum spiritualis refectionis a te capite mereamur accipere..... (2) »

(1) ... Albertus Magnus, *Opera omnia*, Borgnet, t. XIII; aux Dimanches indiqués.

(2) ... Alb. Mag., *Op. om.*, Borg., t. XXXVIII, p. 433. — « Dieu Tout-Puissant et Éternel, Fils Unique de Dieu, ... par l'intercession de tous ceux que vous avez restaurés par la manducation spirituelle de votre Banquet, opérez en nous le sens et l'expérience de cette spirituelle réfection; opérez en nous la foi, la piété, la dévotion, la perfection spirituelle de cette onction sainte et sacrée que Marie-Madeleine vous a présentée à la Cène; opérez en nous la sollicitude, l'assiduité, l'empressement, la diligence au service de vos membres, afin que nous méritions de recevoir de vous qui êtes la tête, Sei-

Ces quelques éléments sont très ténus, il est vrai, peut-être suffisent-ils cependant à indiquer le sens des recherches à approfondir.

*
* *

Quoi qu'il en soit de l'authenticité de cette page et de l'expression très vive qu'elle pourrait nous donner du caractère de la spiritualité albertinienne, elle a en elle-même, indépendamment de sa relation possible au célèbre dominicain, un intérêt qui vaut d'être marqué.

Ces « Révélations du Christ au Bienheureux évêque Albert » nous font penser à Henri Suso et à quelques-uns des mystiques rhénans du XIV^e^ siècle et, au delà, de façon beaucoup plus profonde aux Flamands du XV^e^ dont la spiritualité est plus concrète et réaliste, les frères de la vie commune, Gérard Groot, Thomas a Kempis, à tout le courant mystique de la « devotio moderna ». Par leur caractère positif, les « Révélations » nous rapprochent singulièrement de l'*Imitation*.

Le manuscrit où nous avons recueilli ce texte est contemporain de Thomas a Kempis; il porte la date de 1448. C'est le temps où le mouvement de réforme inauguré chez les chanoines augustins de Windesheim et les frères de la vie commune imprime un nouvel esprit à la vie religieuse. S'il n'a pas encore atteint l'éclat qu'il aura vers 1490, nous n'assistons pas moins à un effort déjà très fructueux. Ruysbroeck est mort en 1381, et l'école qui s'inspire de lui sous l'influence de Gérard Groot se

gneur, ce sens expérimental savoureux de la spirituelle réfection.... » — Nous regrettons de ne pouvoir donner en entier ici cette admirable oraison à l'Eucharistie qui révèle l'âme si profondément religieuse de saint Albert le Grand.

développe tout le long du siècle; elle a déjà produit l'œuvre qui aura un retentissement si prodigieux, l'*Imitation*.

Un des principaux buts à atteindre semble avoir été la réforme des monastères et le relèvement du clergé, dont il fallait conduire les membres à une vie plus sainte afin de les disposer à s'approcher de l'autel avec des sentiments de dévotion ardents et profondément sincères, dignes de l'auguste présence de Notre-Seigneur Jésus-Christ. Les moyens? l'ascèse bien connue de l'*Imitation* et surtout la pratique assidue de la méditation de la vie du Christ, et plus spécialement dans le mystère de sa sainte Passion.

La spiritualité des « Révélations au bienheureux Albert » paraît inspirée des mêmes principes positifs.

Le fait, avec les circonstances où il se produit, est heureusement choisi. L'ardente dévotion de l'évêque est récompensée dans la célébration même du mystère, au moment où il va prendre l'hostie et se communier; les conseils de perfection donnés de la bouche du Christ invitent à une ascèse qui nous rappelle celle de l'auteur de l'*Imitation*. Il faut mettre du positif dans la vie morale : « donne-moi un denier tandis que tu es vivant, — supporte la contrariété, — interromps ton sommeil pour veiller une heure avec moi, — juge avec bienveillance », car il ne servirait de rien de compter sur ce qu'on fera pour nous après notre mort. Enfin le Bienheureux est invité à deux reprises à un amour spécial de la Passion, trait qui accentue le rapprochement entre les deux spiritualités : « Par amour de ma Passion supporte avec douceur tout ce que tu auras à souffrir. » Comment ne pas songer au célèbre passage de l'*Imitation* : « Puisses-tu être digne de souffrir quelque chose pour le nom de Jésus! quelle gloire incomparable tu en tirerais, quelle joie pour les saints de Dieu, et aussi combien le

prochain en serait édifié ! C'est que beaucoup prêchent la patience, tandis qu'un petit nombre accepte de souffrir » (liv. II, ch. XII, 13).

Il y aurait encore à signaler plusieurs parallèles : refus des consolations étrangères, confiance en Jésus-Christ, ne pas compter sur le secours des prières qu'on fera pour nous après notre mort, nous sommes si peu assurés de la fidélité de nos amis.

Une étude du contexte où s'insèrent les « Révélations » dans le manuscrit témoignerait aussi en faveur de ce rapprochement. Le recueil renferme divers opuscules de spiritualité, épîtres, oraisons qui semblent trahir des préoccupations de même ordre. On y trouve, par exemple, le « Liber sancti Bernardi... Exortatorius ad bene agendum », le « Speculum solitariorum », le traité intitulé « Formula honeste vite ». Après les « Révélations au Bienheureux Albert » vient un opuscule sur les « Douze articles de Foi » qui commence : « Quoniam valde ignominiosum est sacerdoti quod nesciat articulos fidei... » Le manuscrit s'achève sur une autre « révélation » dont fut favorisé un ermite nommé François qui vivait retiré aux environs de Lucques.

Ces indications sommaires suffisent pour signaler la nature de ce recueil (1).

*
* *

Si l'attribution des « Révélations » à saint Albert le Grand était vérifiée, nous aurions un témoin de la place occupée par le célèbre dominicain, le saint Albert de l'histoire ou de la légende, peu importe ici, dans les sour-

(1) Nous reviendrons peut-être quelque jour sur ce manuscrit.

ces de la nouvelle spiritualité. Authentiques, elles nous feraient toucher un des éléments si difficiles à déterminer du lien par où la « dévotion moderne » prétend se rattacher à lui.

On a déjà plusieurs fois remarqué en effet l'existence de dépendances très fermement vérifiées entre l'école mystique flamande du XV[e] siècle et Albert le Grand. Dans la belle étude qu'il a consacrée à Jean Mombaer, abbé de Livry, un des plus célèbres auteurs de la « devotio moderna », le P. Debongnie (1), a signalé, par exemple, les emprunts considérables faits par le « Rosetum » au « De Sacramento Eucharistie » dont la simplicité d'exposition était voulue pour l'utilité de tous. Albert avait déclaré lui-même cette intention pratique (2).

Il faudrait encore relever l'influence du « De adhaerendo Deo », compilation singulièrement heureuse qu'on a crue si longtemps du Maître dominicain et qui a connu sous cette attribution une fortune peu commune.

Le caractère bien défini des « Révélations au Bienheureux Albert », sans vouloir trop insister sur les notes qui les apparentent réellement avec la spiritualité de l'*Imitation*, nous indiquerait un des points de contact principaux par où saint Albert le Grand a pu être agréé de la dévotion moderne, avec saint Bernard et saint Bonaventure.

(1) P. Debongnie, C.SS.R., *Jean Mombaer de Bruxelles*, Louvain et Toulouse, 1928, p. 35. — Mgr Grabmann, *Zeit. kat. Theol.*, LII (1928), pp. 326-327, a signalé l'influence albertinienne dans la « dévotion moderne ».

(2) « Haec de Eucharistia propter honorem Jesu Christi a nobis scripta sunt, ex quibus alia intelligi possunt. Et quidquid lectori in dictis displicet, parcat simplicitati : quia si non subtiliter, tamen utiliter multa in eis dicta inveniet. Amen. » *De Sacram. Euchar.*, Borg., t. XXXVIII, p. 432.

Si les modestes éléments apportés par cette page curieuse ne permettent pas d'établir des rapprochements fermes, ils autorisent cependant à les suggérer. L'authenticité reconnue, il faudrait reprendre l'étude des rapports que nous avons esquissés et la pousser plus avant; nous croyons qu'on pourrait le faire dès maintenant entre les « Preces » dont l'attribution à saint Albert paraît assez ferme et l'*Imitation*; on y rencontrerait beaucoup plus que cette simple note ne laisse deviner.

Le Saulchoir.

Fr. Antoine Dondaine, O. P.

De l'imitation de Jésus-Christ

Méditations inédites de Guigues II le Chartreux

(*suite*)

MÉDITATION III

La louange de Dieu est le véritable aliment de l'âme. Il s'agit ici de la louange au sens large signifiant la piété, la fidélité à Dieu, l'amour de Dieu. Ceux qui ne vivent et ne se repaissent que de biens temporels sont sans foi, sans bonnes œuvres. Tels des cœurs endurcis, ils meurent de faim et n'ont pas de vertu.

Dieu nourrit l'âme, mais l'âme doit nourrir Dieu par des vertus dont il a faim. Ici le symbolisme est très enchevêtré et difficile à saisir.

Le Christ est symbolisé par Élie, qui, au temps de la famine, fut nourri d'abord par le corbeau qui lui apportait des viandes avariées, et ensuite par la veuve qui donnait au prophète ses provisions d'huile et de farine.

Le corbeau, animal impur, symbolise le pécheur. Il ne peut se nourrir que de viandes avariées, à moins qu'il ne se purifie. Ces viandes avariées signifient les biens temporels dont l'amour exclusif constitue le péché. En ce cas, se convertir, c'est ne plus connaître d'attache à ces biens temporels, quand, par exemple, on les abandonne aux pauvres pour le Christ. Alors, le pécheur se convertit, le corbeau perd sa noirceur; par l'action rédemptrice de Jésus-Christ il devient colombe, il mange en pleurant, comme la dolente veuve de Sarepta.

La veuve de Sarepta nourrit Élie d'huile et de farine, de

bon pain cuit sous la cendre. Ainsi, nous devons porter au Christ « les prémices de nos œuvres », « l'esprit simple et humble », « la pureté de la foi », « la garde attentive ».

Soyons de ceux qui nourrissent le Christ, c'est-à-dire qui lui sont fidèles. Si peu le sont. Les pharisiens, c'est-à-dire les observateurs de la loi, vivent comme des publicains : les femmes de mauvaise vie les précéderont dans le royaume des cieux. Que Dieu pardonne au « petit des corbeaux », au « fils de la faute »! Que Dieu ne l'abandonne pas!

Un symbolisme constant se poursuit au cours du texte. Cette outrance du thème figuratif amène nécessairement l'obscurité de l'idée qui semble se réduire à ceci : le Christ demande de nous la vertu, le détachement des biens temporels, la pureté de la foi, l'esprit simple et humble, une sollicitude attentive pour lui garder toute notre fidélité.

Quies Domine et indeficiens horreum tuum. Ciba hodie pauperem de micis quae cadunt de mensa filiorum tuorum.

Clamat egenus tuus ad fores tuas quia non habet hodie quod manducet. Domine, sic infirmus sum quod os meum aperire non possum. O quam sanus erat qui dicebat : *Os meum aperui et attraxi spiritum* (1). Ergo, Domine, *aperi labia mea et ciba me laude tua* (2). Laus tua verus est cibus. De alio cibo non vivit tota civitas tua

(1) Ps. CXVIII, 131. — (2) Ps. L, 17; Ps. X, 21.

Tu es repos, Seigneur, et ton grenier est toujours rempli; nourris aujourd'hui l'indigent des miettes qui tombent de la table de tes fils.

Ton pauvre crie à ta porte, car il n'a pas de quoi manger aujourd'hui. Seigneur, je suis si faible que je ne peux même plus ouvrir la bouche. Comme le Psalmiste avait raison quand il disait : *J'ai ouvert la bouche et j'ai aspiré l'Esprit!* (1) Donc, Seigneur, *ouvre mes lèvres et nourris-moi de ta louange* (2). Ta louange est le seul aliment véritable. Ta

(1) Ps. CXVIII, 131. — (2) Ps. L, 17; Ps. X, 21.

Jerusalem, quam tu adipe frumenti satias et *tor-*[f° 4v°] *rente tuae voluptatis inebries* (3). Vae hominibus qui jejunant a laude tua. Nimirum sedent super stercora sua ut bibant urinam peccatorum suorum : hoc est temporalibus inhiant ut carnes illecebras expleant. Talibus enim das terram aenam et caelum ferreum ut non pluat eis annos tres et menses sex quia *nec fidei nec bonorum operum fructum faciunt* (4). Terram habent aeneam qui labia eorum sicut cymbalum tiniunt sed coelum ferreum quia *cor durum et inflexibile gerunt* (5). De qualibus psalmista : *Peccatori* autem dixit *Deus : Quare tu enarras justicias meas* (6). Non vivunt isti de laude tua, Domine, sed moriuntur fame non panis et aquae sed verbi tui.

Non autem interficies fame animam justi quia in tempore siccitatis praecepisti corvo et viduae Sareptane ut pascerent servum tuum Heliam. Tu enim, Domine, pas-

(3) Ps. XXXV, 9. — (4) Ps. CIII, 13. — (5) Eccli., III, 27. — (6) Ps. XLIX, 15.

cité sainte, Jérusalem, n'a pas d'autre nourriture, car tu rassasies de la fleur de froment *et tu étanches la soif avec le torrent de tes joies* (3). Malheur aux hommes qui jeûnent et s'abstiennent de ta louange. Ils s'asseyent sur leur fumier pour boire l'urine de leurs péchés, c'est-à-dire qu'ils aspirent aux biens temporels pour goûter les viandes défendues. A ces hommes tu donnes une terre d'airain et un ciel de fer, pour qu'il n'y ait pas de pluie pour eux pendant trois ans et six mois, *car ils ne portent pas les fruits de la foi et des bonnes œuvres* (4). Ils ont une terre en airain, car leurs lèvres résonnent comme la cymbale, mais un ciel en fer, car ils ont *le cœur dur et inflexible* (5). D'où le Psalmiste : *Le Seigneur a dit au pécheur : Quoi donc! tu énumères mes lois?* (6) Les hommes ne vivent pas de ta louange, Seigneur, mais ils meurent de faim, non pas de pain et d'eau, mais de vertu.

Mais tu ne fais pas mourir de faim l'âme du juste; car, au

(3) Ps. XXXV, 9. — (4) Ps. CIII, 13. — (5) Eccli., III, 27. — (6) Ps. XLIX, 15.

cis pascentes te, unde etiam hydria farinae et lechitus olei non deficit viduae pascen-[f° 5 r°] ti te. Pascit te corvus, pascit et vidua. Sed vidua pane subcinericio, corvus autem carne vespertina. Peccator autem corvus est. Corvus Zacheus publicanus erat et volavit in arborem siccomorum. *Hodie*, inquit, *oportet me apud te manere* (7). Hodie corvus Heliam pascit. Quomodo pascit? *Ecce dimidium bonorum meorum do pauperibus* (8). Ergo pascit Christum, pascit et pauperes cum Christo, imo in pauperibus Christum. Unde de carnalibus, hoc est temporalibus. Temporalia enim et carnalia pro Christo relinquere, hoc est Christum carnalibus pascere. Et hoc vespere sicut in confino tenebrarum et lucis ut proficiat et dicatur : *Vespere et mane dies unus* (9). Prius pascit

(7) Luc, XIX, 5. — (8) Luc, XIX, 8. — (9) Gen., I, 5.

temps de la sécheresse, tu as ordonné au corbeau et à la veuve de Sarepta de nourrir ton serviteur Élie. Car tu nourris ceux qui te nourrissent (7). O Dieu, en effet, ni la huche de farine, ni le boisseau d'huile, ne manquèrent à la veuve qui te nourrissait. Le corbeau et la veuve te nourrissent ; mais la veuve avec du pain cuit sous la cendre, le corbeau avec de la viande avariée. Or le corbeau, c'est le pécheur. Le corbeau (8) Zachée était publicain et il volait dans un sycomore. *Aujourd'hui*, dit Jésus, *il faut que je vienne dans ta maison* (9). Aujourd'hui, le corbeau nourrit Élie. Comment le nourrit-il ? *Voici que je donne la moitié de mes biens aux pauvres* (10). Il nourrit donc le Christ, et les pauvres avec le Christ ; ou plutôt, le Christ dans les pauvres ; c'est-à-dire qu'il les nourrit de biens matériels et de biens temporels. Nourrir le Christ avec des biens temporels, en effet, c'est

(7) Sarepta, ville de Phénicie, eut à subir une longue famine durant laquelle le prophète Élie demeura dans cette ville et multiplia miraculeusement la provision de farine et d'huile de la veuve qui lui donnait l'hospitalité (II Reg., XVII, 8-24). — (8) Élie avait reçu de Dieu l'ordre de se retirer dans la gorge de Carith où un corbeau devait lui apporter sa nourriture. — (9) Luc, XIX, 5. — (10) Luc, XIX, 8.

corvus, deinde vidua. Corvus enim sit vidua : corvus mutatur in columbam et gemitus edit. Quare est, quia vidua est? Quia sponsus ejus mortuus est. Qui lavit eam a peccatis suis, hoc est a nigridine corvi. [fol. 5 v°] Sponsus ejus mortuus est, una etiam in memoriam ejus duo ligna colligit ut faciat sibi et filio suo hoc est spiritum modicum viatici et moriatur cum sponso suo.

Sed prius pascendus est Helias et de ipsa farinula novae conspectionis, faciendus est subcinericius panis parvulus. Operum nostrorum primitias requirit Christus, et ut altum non sapiamus, sed humilibus consentiamus, caventes a fermento phariseorum, quod est hypocrisis. Iste *simplex et humilis intellectus* (10) subcinericius panis est parvulus quod a nobis exigit Christus. Nec sine vel modico olei debet esse bona mulier quia *hilarem dato-*

(10) Job, 1, 8.

abandonner les biens matériels et temporels pour le Christ : c'est là la nourriture du soir, à l'heure du crépuscule; afin qu'on puisse dire : *le soir et le matin ne font qu'un seul jour* (11). D'abord le corbeau le nourrit, puis la veuve. Que le corbeau soit la veuve : le corbeau est changé en colombe et mange en pleurant (12). Pourquoi devient-il la veuve? Parce que le mari de la veuve l'a lavé de sa noirceur de corbeau (13). Son mari est mort, et en souvenir de lui, elle lie ensemble deux bois pour elle et son fils presque privé de souffle et pour rejoindre son mari dans la mort (14).

Mais il faut d'abord nourrir Élie avec de la farine, venant de la nouvelle moisson. Il faut faire un petit pain cuit sous la cendre. Le Christ réclame les prémices de nos œuvres, non pour que nous en tirions de l'orgueil, mais pour que

(11) Gen., 1, 5. — (12) Le corbeau était considéré comme un animal impur. Le corbeau qui devient colombe est une image du pécheur se convertissant. — (13) Le mari de la veuve est une expression symbolique un peu osée, signifiant que le pécheur est lavé de ses souillures par le Christ. — (14) Il semble que ces deux bois signifient la croix du Christ.

rem diligit Deus (11), sed quidquid habet farinae vel olei parvulum sibi videtur quia esurit et sitit justitiam. *Non habeo*, inquit, *nisi quantum pugillus capere potest farinae in hydria et paulum olei in lechito* (12). Pugillus exigua capacitas est. Farina munda et subtilis *fidei candor*, hydria humiliter *circumspecte custodia* (13). Ne ventus superbiae tantam [fol. 6 r°] gloriam in pulverem deducat et disperdat. *Qui modicum habere se intelliget arctius debet custodire ne et hoc ipsum amittat* (14).

O Domine, corvus et vidua pascunt te in Sarepta Sodomorum, quia sicut maledicta aruit in terra Judaeorum. Publicani enim et meretrices scilicet procedunt phariseos in regnum caelorum. In domo enim pharisaei foris discumbis, in domo peccatricis intus epularis. Pasce, Do-

(11) II Cor., IX, 7. — (12) III Reg., XVII, 12. — (13) Baruch, VI, 17. — (14) Act., XVI, 23.

nous partagions avec les humbles, nous gardant du ferment des pharisiens : l'hypocrisie. Le pain cuit sous la cendre, c'est *cet esprit simple et humble* (15) que le Christ exige de nous. Et l'homme ne se contente pas d'un peu de farine et d'huile, car *Dieu aime celui qui donne largement* (16), mais tout ce qu'elle [la veuve] a de farine ou d'huile lui paraît peu, car elle a faim et soif de la justice. *Je n'en ai qu'une poignée... Prends la farine dans la huche et le peu d'huile du boisseau* (17). Cette poignée est une petite mesure. La farine blanche et fine, c'est la *pureté de la foi* ; la huche, *la garde attentive* (18). Que le vent de la vaine gloire ne réduise pas tout cela en poussière. *Celui qui croit en avoir peu doit veiller encore plus attentivement pour ne pas perdre ce peu* (19).

O Dieu, le corbeau et la veuve te nourrissent dans Sarepta des Sodoméens, car il y a une malédiction sur la Judée. Les publicains et les femmes de mauvaise vie précéderont les pharisiens dans le royaume des cieux. Tu couches chez le pharisien et tu te nourris chez la pécheresse. Nourris, Seigneur,

(15) Job, I, 8. — (16) II Cor., IX, 7. — (17) III Reg., XVII, 2. — (18) Baruch, VI, 17. — (19) Act. XVI, 23.

mine, pullum corvorum, filium peccatorum clamantem ad te : Quia *pater meus et mater mea dereliquerunt me, tu autem non derelinquis sperantes in te* (15).

(15) Ps. XXVI, 10.

le petit des corbeaux, le fils de la faute qui pleure en criant vers toi : *mon père et ma mère m'ont abandonné, mais tu n'abandonnes point celui qui espère en toi* (20).

(20) Ps. XXVI, 10.

(*A suivre.*)

M.-M. DAVY.

Chronique d'Histoire de la Spiritualité chrétienne

PÉRIODE PATRISTIQUE

I. Ouvrages généraux

I. — Le R. P. Dom Charles Poulet poursuit vaillamment la tâche qu'il s'est assignée. Le second fascicule de son *Histoire du christianisme* (in-4° de p. 160-320 ; Paris, Beauchesne) nous conduit du milieu du IIIe siècle jusque vers la fin du IVe siècle. La période étudiée est des plus importantes, puisque c'est celle des dernières luttes et des premiers triomphes que vient aussitôt troubler la controverse arienne. Du point de vue qui nous intéresse ici, nous avons surtout à signaler le chapitre consacré aux dernières formes du paganisme, qui nous fait connaître les ennemis spirituels de la pensée et de la vie chrétienne. On pourrait d'ailleurs chercher noise à Dom Poulet de ce qu'il fait entrer dans ce chapitre l'adoptianisme avec Paul de Samosate qui est un évêque chrétien, le néo-platonisme qui est une philosophie et le manichéisme dont les éléments chrétiens sont considérables. Tout cela constitue-t-il vraiment des formes du paganisme ? Reconnaissons du moins qu'il y avait à tenir le plus grand compte de ces dangereux ennemis.

II. — Après une longue interruption, M. Otto Bardenhewer vient de publier le cinquième et dernier volume de son *Histoire de l'ancienne littérature ecclésiastique* (1). Ainsi s'a-

(1) O. Bardenhewer, *Geschichte der altkirchlichen Literatur*; Vter Band : Die letzte Periode der altkirchlichen Literatur mit Einschluss des ältesten armenischen Schrifttums; in-8 de XI-423 pages, Fribourg en Brisgau, Herder, 1932.

chève le monument, dont, depuis tant d'années, nous suivions les lents progrès. Rendons hommage avant tout à la persévérance de l'auteur. Rendons aussi hommage à sa science, à son impartialité, à sa droiture. Tous ceux qui, depuis quarante ans, étudient l'histoire ancienne de l'Église sont redevables à M. Bardenhewer : il est bien juste qu'ils lui disent aujourd'hui quelque chose de leur reconnaissance.

Le volume qui vient de paraître se divise en trois parties : la littérature grecque, la littérature latine, et, entre les deux, la littérature arménienne. Les quelques pages consacrées à l'Arménie sont d'autant plus précieuses qu'il était jusqu'à présent assez difficile au grand public de s'initier à cette littérature, très riche cependant et infiniment précieuse, ne serait-ce que par les traductions qu'elle nous a conservées de vieux ouvrages perdus.

Les écrivains grecs, de Léonce de Byzance à saint Jean Damascène, sont classés d'après les genres littéraires qu'ils ont cultivés : classification toute relative d'ailleurs, puisque chaque auteur est étudié en un bloc, même s'il a pratiqué plusieurs genres. Parmi les écrivains spirituels, qui sont l'objet d'une étude, signalons Maxime le Confesseur (il faudrait ajouter à la bibliographie l'article si documenté du R. P. Viller sur Evagre et Maxime), saint Siméon Stylite le jeune, saint Jean le jeûneur, saint Jean Climaque.

Les écrivains latins sont groupés d'après leur pays d'origine : nous avons ainsi des chapitres successifs sur les Italiens, les Africains, les Gaulois et les Espagnols. Les notices les plus importantes à retenir ici sont consacrées à saint Benoît de Nursie, Boèce, Cassiodore, saint Grégoire le Grand, saint Césaire d'Arles, saint Martin de Braga.

Nous n'avons pas à rappeler la manière si objective de M. Bardenhewer. On peut signaler quelques lacunes dans sa bibliographie, pourtant si abondante, différer d'avis sur quelques points de détail. On ne saurait se passer de son *Histoire de l'ancienne littérature* qui est l'auxiliaire indispensable de tous les travailleurs.

III. — Le R. P. Galtier est un spécialiste de l'histoire du sacrement de pénitence. Il n'a pas seulement écrit sur la pénitence un gros traité en latin et un petit ouvrage de vulgarisation qui a paru naguère dans la *Bibliothèque catholi-*

que des Sciences religieuses ; il est encore l'auteur de plusieurs articles de revues ou de dictionnaires, qui lui ont fourni l'occasion de revenir sur son sujet de prédilection. On ne saurait donc manquer d'attribuer la plus grande importance au nouvel ouvrage qu'il consacre à la rémission des péchés aux premiers siècles (1).

Ce livre n'est pas, il faut le dire tout de suite, une histoire complète de la Pénitence; il ne traite même pas entièrement la question qu'annonce le titre, car son horizon est restreint à l'Occident : la pratique et la doctrine des Orientaux sont habituellement passées sous silence ; elles ne sont jamais étudiées pour elles-mêmes. Deux problèmes, connexes d'ailleurs, retiennent seuls le R. P. Galtier : celui de la valeur de l'absolution et celui de la pénitence privée.

L'absolution d'abord : il s'agit de savoir quelle valeur l'Église des premiers siècles a reconnue à l'absolution. En absolvant le pénitent, prétendait-elle seulement le réintégrer dans la communion ecclésiastique ? ou bien au contraire avait-elle conscience de lui remettre, au for interne, ses péchés ? On voit l'importance du problème. Malheureusement, les documents dont nous disposons sont rares et peu explicites. Ils s'intéressent surtout, comme on peut s'y attendre, à la valeur canonique de l'absolution, et il faut les lire avec beaucoup d'attention pour se rendre compte que cette efficacité canonique dépend elle-même d'une efficacité plus profonde et plus complète, qui est de l'ordre spirituel. Les analyses du P. Galtier s'efforcent à juste titre de dépasser les limites de l'analyse grammaticale et de la philologie, pour pénétrer le sens historique des textes. La méthode qu'il préconise est délicate; du moins est-elle très sagement maniée par lui.

Si l'on conteste parfois la valeur de l'absolution au for interne, c'est en grande partie parce qu'on ne tient compte que de la pénitence publique. N'a-t-il pas existé dès les premiers siècles une autre forme de pénitence, pénitence privée, au cours de laquelle tout se passait entre confesseur et coupable ? Le P. Galtier commence par montrer que, dès le

(1) Paul GALTIER, *L'Église et la rémission des péchés aux premiers siècles* (Bibliothèque de théologie historique); in-8 de XII-512 pages, Paris, G. Beauchesne, 1932; 34 fr.

III[e] siècle, on trouve la mention de péchés qui sont remis normalement sans avoir été soumis aux rigueurs de la pénitence publique ; puis il explique comment certains péchés graves eux-mêmes ont été exceptionnellement remis par la pénitence privée, d'abord surtout au moment de la mort, puis en d'autres circonstances selon le jugement de l'évêque. Peu à peu, la pénitence privée s'est généralisée dans l'Église ancienne, surtout après le VI[e] siècle ; elle est devenue un moyen de coercition et une pratique de dévotion. Mais elle n'a pas été une création spontanée d'un évêque ou d'un pape ; de l'absolution des mourants, on a passé à celle des pécheurs en général, de la manière la plus simple du monde.

On entrevoit, par cette brève analyse, l'intérêt et l'importance de l'ouvrage du R. P. Galtier. Quelques-uns peut-être en discuteront quelques conclusions. Nul ne pourra l'ignorer.

IV. — Nos lecteurs connaissent bien la revue *Antike und Christentum* (1), dont le professeur F. X. Doelger est le fondateur et l'unique rédacteur. Le but de cette revue est de permettre à son directeur d'exposer rapidement ses trouvailles dans le vaste domaine de l'histoire comparée du christianisme et des civilisations antiques. De fait chacun de ses fascicules contient des études du plus haut intérêt.

Dans le 1[er] fascicule de 1932 notons d'abord une étude sur le 48[e] canon du concile d'Elvire : ce canon défend aux nouveaux baptisés de jeter dans la piscine des pièces de monnaie, qui pouvaient sembler un paiement du sacrement reçu. Pourquoi cette défense ? et plus expressément encore d'où vient cet usage ? M. Dölger rappelle que, très souvent, on trouve chez les écrivains anciens la mention de pièces de monnaie jetées par superstition dans les étangs ou les sources : par une survivance de cet usage, les néophytes espagnols auraient continué à jeter des pièces de monnaie dans l'eau baptismale.

Puis vient un article sur la marque des chevaux et autres bêtes de somme dans l'antiquité chrétienne. Plusieurs documents représentent des chevaux marqués au fer rouge d'une

(1) *Antike und Christentum*, hrsgg. von F. X. Doelger, Band III; H. 1 und 2, Münster, Aschendorff, 1932.

croix ou du monogramme. Cette marque est un signe de propriété, mais elle a souvent un caractère magique : elle est destinée à protéger l'animal.

Notons enfin un travail sur les premières leçons d'écriture au milieu du IVe siècle, d'après un passage de saint Ambroise. On se servait, paraît-il, de lettres gravées sur des tablettes de buis, et employées comme modèles.

Dans le second fascicule de 1932, nous avons à relever une importante étude sur les croix antiques portées comme bijoux et sur les anneaux dont le chaton renfermait une relique de la vraie croix. Sainte Macrine, la sœur de saint Grégoire de Nysse, portait ces deux bijoux; nous avons beaucoup d'autres témoignages à ce sujet. En passant, M. Dölger rappelle les origines de la médaille de saint Benoît et de la légende qu'elle porte en abrégé.

Un autre article est consacré à la législation ancienne à l'égard des adultères et fournit une importante contribution à l'étude des problèmes soulevés par le *De pudicitia* de Tertullien. Celui-ci pouvait être d'autant plus scandalisé de l'indulgence d'Agrippinus à l'égard des adultères que l'empereur Septime Sévère venait précisément de redoubler de sévérité contre eux.

II. Études spéciales

V. — Le traité *De habitu virginum* de saint Cyprien occupe une place importante dans l'ancienne littérature consacrée à la virginité chrétienne, et tous les historiens de l'ascétisme en ont reconnu l'intérêt. Il vient d'être réédité, dans la collection des *Patristic Studies* que publie l'Université catholique d'Amérique. Suivant l'usage, le texte latin, précédé d'une introduction, est accompagné d'une traduction anglaise, et suivi d'une long commentaire grammatical et historique (1).

Sœur Angela Elizabeth Keenan, qui est l'auteur de ce solide travail, rappelle d'abord dans son introduction l'oc-

(1) Sister Angela Elisabeth Keenan, *Tascii Caecilii Cypriani De habitu virginum*. A commentary with an introduction and translation (Patristic Studies, t XXXIV); in-8 de xiii-168 pp., Washington, The catholic university of America, 1932; 3 dol. 50.

casion et la date du traité, son contenu et sa signification historique; puis elle en étudie longuement les sources, et ce sont peut-être les pages les plus intéressantes de cette introduction. Saint Cyprien s'est beaucoup servi de Tertullien, principalement du *De cultu feminarum*, mais aussi du *De virginibus velandis*, du *De exhortatione castitatis*, du *De pudicitia* ; il emprunte aussi à Sénèque, à Apulée ; peut-être même à Clément d'Alexandrie. Les rapports de saint Cyprien et des auteurs chrétiens de langue grecque devraient être quelque jour l'objet d'une étude spéciale : le problème a été posé récemment à plusieurs reprises; il est encore obscur.

Le texte reproduit par Sœur Keenan est celui de Hartel, à l'exception de quelques variantes des citations bibliques relevées par H. von Soden. Bornons-nous à regretter qu'il n'ait pas été possible de reprendre l'examen de la tradition manuscrite. Sur le commentaire, nous n'avons rien de spécial à relever. Il est très abondant, et sa consultation rendra de précieux services.

VI. — Origène a été, en ces derniers temps, l'objet de nombreuses études. Nous nous contenterons de signaler rapidement l'ouvrage de E. Klostermann et E. Benz, sur la tradition manuscrite du commentaire de saint Matthieu (1). Cet ouvrage constitue des prolégomènes à la future édition de ce commentaire dans la collection de Berlin. MM. Klostermann et Benz ont voulu permettre aux travailleurs de se rendre compte de ce que sera l'édition projetée et de faire par avance leurs remarques. Déjà ils pourront profiter d'une correction indiquée par M. Devreesse, dans la *Revue Biblique* d'avril 1932 : le premier des fragments grecs qu'ils citent d'après les chaînes n'est pas d'Origène, mais de Théodore de Mopsueste.

VII. — C'est un beau livre, un très beau livre et très important, bien qu'il soit petit de volume, que M. R. Cadiou vient de publier sous le titre modeste d'*Introduction*

(1) E. Klostermann und E. Benz, *Zur Ueberlieferung der Matthaeuserklaerung des Origenes* (*Texte und Untersuchungen*, XLVII, 2); in-8 de VIII-136-32* pp., Leipzig, Hinrichs, 1931.

au système d'Origène (1). A vrai dire, ce livre n'est que l'annonce d'un ouvrage plus considérable, que nous désirons d'autant plus impatiemment que nous avons été mis en haleine.

M. Cadiou se conforme à l'usage traditionnel en commençant par le livre *Des principes* l'étude du système d'Origène. Il a doublement raison : cet ouvrage est le seul exposé synthétique que nous ayons de la pensée du grand alexandrin; il est en même temps l'un de ses premiers écrits. Mais, tandis que la plupart des historiens n'étudient à fond que le livre *Des principes* et se contentent de chercher dans les autres ouvrages d'Origène la confirmation de ce qu'ils y ont trouvé, M. Cadiou ne craint pas d'écrire : « L'étude de l'âme, de sa liberté et de sa faute ne forme qu'une introduction à la théologie d'Origène. Il faut commencer par là : l'ordre de ses écrits et celui de sa pensée y invitent. Mais c'est au delà qu'on trouvera la véritable théologie, une doctrine du Verbe à peine esquissée dans le traité *Des principes*, amplement développée dans le *commentaire de saint Jean*. Au-dessus de l'inquiétude du cœur humain, subsiste une Vérité créatrice qui confère aux êtres leur réalité et leur vérité. Elle a déposé en toute créature raisonnable un germe qu'une connaissance plus parfaite, apportée par l'Église, transformera chez certains en un fruit de sagesse éternelle. Tel est l'origénisme que l'on trouve épars dans les commentaires. C'est de celui-là que saint Augustin devait entendre les échos dans les sermons de saint Ambroise (p. 8-9). »

Aussi n'est-on pas surpris que, bien loin de faire d'Origène un pur intellectuel, M. Cadiou se plaise à le considérer comme un mystique. « Plus qu'un conflit de la religion et de la philosophie, on trouverait chez lui le dernier essai d'une gnose chrétienne. Il a senti que sa foi limitait la liberté de la recherche théologique, et il a essayé de surmonter cette difficulté en conviant ses disciples à une connaissance supérieure qu'ils ne devaient divulguer qu'à bon escient. Pourtant, cette doctrine plus élevée devait achever la foi sans la contredire, de même que le sens analogique complète les autres interprétations. On peut d'ailleurs se demander si c'é-

(1) René Cadiou, *Introduction au système d'Origène* (Collection d'études anciennes); in-8 de 116 pp.; Paris, Les Belles Lettres, 1932.

tait vraiment une doctrine. En l'appelant ineffable et mystique, Origène, sans doute, voulait dire d'abord qu'il n'était pas permis de la publier. Mais si l'on en cherche la raison, n'est-ce pas que la vérité prise en elle-même dépasse le langage humain ? Ces mystères au sens antique sont aussi des mystères à un autre titre, parce qu'ils contiennent une vérité trop profonde pour qu'elle ne soit pas difficile ou même impossible à expliquer (p. 74-75). »

VIII. — Il est remarquable que le même point de vue, ou un point de vue analogue soit aussi celui de M. W. Voelker qui, peu avant M. Cadiou, a écrit sur l'*idéal de la perfection chez Origène* (1) un livre tout neuf et très bienfaisant. Sans doute, M. Völker, pas plus que M. Cadiou, ne méconnaît la place que tient, dans la pensée d'Origène, la spéculation philosophique. Mais il insiste à juste titre sur la profondeur de la vie religieuse que manifestent les œuvres du maître alexandrin. Origène est visiblement, pour lui et pour les autres, à la poursuite de la perfection. Il lutte contre les péchés, contre son propre corps et les mouvements désordonnés dont il est le siège, contre le monde extérieur. Cette préparation une fois achevée, il s'efforce de s'élever jusqu'à l'union mystique avec Dieu, jusqu'à l'extase. Les pages que M. Völker consacre à cette union de l'âme et du Verbe sont parmi les plus intéressantes de l'ouvrage.

Ce n'est pas tout encore. Une fois uni à Dieu, le fidèle ne doit pas se perdre dans les abîmes de la contemplation. Sa tâche est d'élever ses frères, de les diriger, de les garder. Il est essentiellement un maître, un apôtre; et cependant il ne cesse pas d'être uni à l'Église hiérarchique qui est la gardienne autorisée de la tradition. Une expression résume tout : le chrétien est l'imitateur du Christ ; et M. Völker insiste avec raison sur l'aspect de la piété origénienne qui s'apparente ainsi à celle des grands mystiques du moyen-âge.

On ne résume guère un travail tel que celui-ci. Bien des détails prêteront sans doute à la controverse, mais M. Völ-

(1) W. Voelker, *Das Vollkommenheitsideal des Origenes* (Beiträge zur historischen Theologie, VII); in-8 de IV-236 pp., Tubingue, J.C.B. Mohr, 1931; 15 marks.

ker a ouvert une voie dans le vaste champ des études origéniennes, il mérite d'en être grandement remercié.

IX. — L'ouvrage que M. André Piganiol vient de consacrer à *l'empereur Constantin* (1) est intéressant à plus d'un titre; mais il est permis de déclarer tout de suite qu'il ne saurait nous contenter. Naguère, M. Maurice avait écrit sur Constantin une étude qui a pu être regardée par beaucoup comme une apologie. Aujourd'hui M. Piganiol prend en quelque sorte le contre-pied de cette étude et il tend, plus ou moins nettement, à rabaisser le premier empereur chrétien.

Que la physionomie de Constantin soit difficile à fixer, et plus encore à apprécier, nul ne saurait le contester. Parmi ses premiers historiens, les uns, comme Eusèbe, ont été des panégyristes; les autres, comme le pseudo-Aurélius Victor, ont été des détracteurs. Les chrétiens ont naturellement glorifié sa conduite et exalté sa mémoire, tandis que les païens ont insisté sur ses faiblesses et sur ses erreurs. Depuis le IV^e^ siècle, la lutte se poursuit entre les écrivains qui ont à parler de lui. Nous ne sommes donc pas surpris qu'après tant d'autres, M. Piganiol ait aussi pris parti. Mais son argumentation ne nous a pas convaincus, et, même après l'avoir lu, nous croyons que Constantin s'est réellement converti au christianisme dès le début de la lutte contre Maxence. La religion de Constantin, à partir de 312, n'est plus le syncrétisme solaire ; c'est la foi chrétienne, une foi qui ne s'encombre pas de subtilités, qui s'intéresse peu aux précisions théologiques, mais qui est réelle et profonde. M. Piganiol essaie de prouver le contraire. Son livre mérite d'être lu; il n'apporte pas, selon nous, la vraie solution des problèmes soulevés par l'attitude religieuse du premier empereur chrétien.

X. — Si étrange que cela puisse paraître, nous ne possédions pas encore d'édition satisfaisante de la règle de saint Pachôme et de ses lettres. Il y avait là une évidente lacune : saint Pachôme a été le premier législateur, en même temps

(1) André Piganiol, *L'empereur Constantin*, in-8 carré de 248 pp., avec 8 planches hors texte. Paris, Les éditions Rieder, 1932; 25 fr.

que le fondateur de la vie cénobitique. Il y avait avant lui des colonies d'ermites, mais chacun des ascètes qui en faisait partie vivait à peu près comme il lui semblait bon, au gré de son inspiration personnelle. A saint Pachôme revient le mérite d'avoir organisé la vie ascétique. Sa règle, connue de bonne heure en Orient et en Occident, a exercé une influence considérable. Saint Basile s'en est inspiré; saint Benoît n'a pas dédaigné d'y puiser des indications. On comprend sans peine l'intérêt que peut offrir une édition critique d'une texte aussi important pour l'histoire de la vie spirituelle.

La tâche était difficile à réaliser. Nous ne possédons de l'original, que saint Pachôme avait rédigé en copte, que des fragments. De la traduction grecque qui avait été faite directement sur le copte, nous n'avons aussi qu'une partie assez faible. C'est seulement dans une traduction latine, exécutée en 404 par saint Jérôme, que nous retrouvons le texte complet de la règle et des lettres du saint fondateur. Par contre, la tradition manuscrite de cette traduction est assez complexe : nous en connaissons en effet deux recensions, une longue et une brève, celle-ci étant vraisemblablement un abrégé fait, à une époque mal déterminée, pour un couvent d'Italie; et, de chacune de ces recensions, nous avons plusieurs copies dont aucune n'est absolument satisfaisante.

Dom Armand Boon a bien voulu s'atteler à la tâche et préparer l'édition des *Pachomiana*, qui nous faisait défaut (1). L'ouvrage vient de paraître, et il est de nature à satisfaire les plus exigeants. Une longue introduction nous fait connaître les témoins, directs et indirects, de la traduction latine; elle classe les manuscrits, elle rappelle les éditions antérieures. Le texte reproduit naturellement la recension longue, mais les variantes de la recension brève sont indiquées partout avec soin. Souhaitons que le travail de Dom Boon stimule de nombreux chercheurs.

XI. — M. Humbertclaude entre à son tour dans la voie tracée par ses confrères de Fribourg et étudie, dans sa thèse

(1) Dom Armand Boon, *Pachomiana latina* : règle et épîtres de saint Pachôme. Épître de saint Théodore et *Liber* de saint Orsiesius. Texte latin de saint Jérôme (Bibliothèque de la Revue d'Histoire ecclésiastique, VII); in-8 de LX-209 pp. Louvain, 1932; 10 belgas.

de doctorat, la doctrine ascétique de saint Basile de Césarée (1). Le sujet était digne de tenter l'activité d'une travailleur. Saint Basile n'a pas été seulement un ascète entraîné comme malgré lui dans la vie active et dans le souci des controverses; il a encore été l'un des grands législateurs de la vie monastique et son influence ne cesse pas de s'exercer dans tous les monastères orientaux qui se réclament de lui et de sa règle.

Avant tout, M. Humbertclaude se trouvait en présence de quelques problèmes de critique littéraire. Un certain nombre des œuvres ascétiques et morales de saint Basile ont été discutées dès le XVII[e] siècle par Dom Garnier et aujourd'hui encore on continue à combattre pour ou contre leur authenticité. Les conclusions de M. Humbertclaude sont généralement en faveur des œuvres contestées; elles sont d'ailleurs sages dans leur ensemble et peuvent être acceptées.

Après cette étude préliminaire, les trois premiers chapitres traitent successivement de la notion de perfection chez saint Basile, de l'enseignement de l'ascèse, de la direction spirituelle. Tout cela est encore une introduction, car M. Humbertclaude s'attache à montrer, dans les chapitres essentiels de son livre, que saint Basile conduit les âmes vers la perfection en les faisant passer par les trois voies purgative, illuminative et unitive. Un bref passage du *De Spiritu Sancto* semble en effet insinuer que la distinction classique des trois voies n'est pas inconnue à saint Basile : « Illuminant ceux qui sont purifiés de toute souillure, écrit l'évêque de Césarée, l'Esprit les rend spirituels en se les unissant. » Faut-il seulement appuyer sur cette phrase, au point d'y voir le fil conducteur qui nous guidera dans l'étude de la pensée basilienne ? On peut, sur ce point, concevoir quelques hésitations.

Il est vrai qu'il fallait bien adopter un plan, puisque saint Basile n'a pas écrit lui-même un traité méthodique de la vie spirituelle : celui de M. Humbertclaude peut se soutenir. Il faut en tout cas retenir la conclusion : « Persuadé que le bien s'apprend, saint Basile a voulu fonder une véritable

(1) Pierre HUMBERTCLAUDE, *La doctrine ascétique de saint Basile de Césarée* (Études de théologie historique); in-8 de XIII-341 pp. Paris, Beauchesne, 1932.

école de perfection, et pour cela doter ses disciples d'une méthode sûre et précise... Grâce à ces deux innovations, la théorie des trois voies et de la direction spirituelle, la poursuite de la sainteté n'est plus livrée aux seules inspirations de chacun. Elle est devenue une science qui a ses lois imprescriptibles, pour tout ce qui est essentiel, qui dirige même l'adaptation de ces lois générales aux cas particuliers. Et c'est aussi par ces innovations que saint Basile fut vraiment dans toute la force du terme le premier maître d'ascétisme. »

XII. — M. Paul Monceaux, qui nous avait donné récemment une traduction des Actes des martyrs et une autre de la vie de saint Martin par Sulpice Sévère, vient de publier sur la jeunesse de saint Jérôme le plus attachant des volumes (1). On sait que saint Jérôme a beaucoup parlé de lui dans ses œuvres; on peut presque dire qu'il n'a jamais cessé de se raconter. Il a même multiplié les apologies de sa conduite, si bien qu'il n'est pas toujours facile de rétablir l'exacte vérité. M. Monceaux s'y emploie de son mieux, si bien qu'après tant de travaux d'allures plus érudites, son livre apporte encore de précieuses contributions à l'histoire. La plupart des lecteurs n'y ferons peut-être pas attention ; mais ils seront séduits par la physionomie de saint Jérôme : malgré les austérités de son ascétisme, il y a peu de saints qui soient plus humains que lui.

XIII. — Nul n'était mieux désigné pour nous présenter saint Augustin dans la collection des *Moralistes chrétiens* que le R. P. Boyer (2). Suivant les principes de la collection, quelques pages d'introduction sont destinées à rappeler les grandes étapes de la vie de saint Augustin et à caractériser sa morale : « Saint Augustin, écrit le R. P. Boyer, passe pour être un moraliste sévère. Il est à coup sûr un moraliste très grave et très sérieux. Contre l'amour-propre, contre les concupiscences, contre le mensonge, il combat, sans traiter jamais. Les moralistes postérieurs l'ont peut-être abandonné

(1) Paul Monceaux, *Saint Jérôme, sa jeunesse : l'étudiant, l'ermite*; in-16 de XII-240 pp. Paris, Grasset, 1932.

(2) R. P. Charles Boyer, *Saint Augustin* (Les Moralistes chrétiens); in-16 de 320 pp. Paris, Gabalda, 1932; 20 fr.

sur quelques points; ils sont plus indulgents pour les fautes d'ignorance, pour les actes légitimes accomplis pour le seul plaisir. C'est en somme peu de chose. La sévérité de saint Augustin apparaît surtout dans la gravité éloquente avec laquelle il parle des péchés des hommes, et, dans ses *Confessions*, de ses propres péchés... Mais si l'évêque d'Hippone est intraitable pour le péché, il est doux au pécheur. Il a sondé la faiblesse de notre état, et il sait aussi la puissance de la grâce. S'il dénonce le mal, c'est afin de le pouvoir guérir (p. 19-20). »

La plus grande partie de l'ouvrage est faite d'extraits des livres de saint Augustin. Inutile d'ajouter que ces extraits sont choisis de manière à nous donner une vue aussi complète que possible de la morale de saint Augustin, soit dans ses principes directeurs, soit dans ses applications pratiques. Puisse le livre du R. P. Boyer trouver de très nombreux lecteurs.

XIV. — Saint Augustin est le grand docteur du péché originel et de la grâce. Nul n'a, comme lui, scruté les grands mystères de la chute et du relèvement. Le R. P. Merlin a eu l'heureuse inspiration de publier des analyses détaillées, entrecoupées de longs extraits, des ouvrages de saint Augustin qui traitent de ces difficiles questions (1). Ainsi nous sommes à même de connaître sans peine la pensée authentique de l'évêque d'Hippone en la matière. Des dissertations du R. P. Merlin éclairent quelques problèmes spécialement complexes ; et toute la dernière partie de son livre étudie saint Augustin en rapport avec la théologie contemporaine. L'auteur s'efforce de justifier toutes les positions prises par saint Augustin, y compris celles que la plupart des théologiens actuels se montrent disposés à abandonner.

Dijon.

Gustave Bardy.

(1) N. Merlin, *Saint Augustin et les dogmes du péché originel et de la grâce.* Analyse détaillée de ses ouvrages sur ces matières, complétées par d'importantes explications de sa pensée et suivies de conclusions théologiques; in-8 de 454 pp. Paris, Letouzey et Ané, 1931.

Doctrine spirituelle

Justice et vertus sociales

S. Thomas d'Aquin. *Somme théologique. La justice.* Tome premier. Questions 57-62. Trad. franç. par M.-S. Gillet, O. P. Notes et appendices par J.-Th. Delos, O. P. — *Les vertus sociales.* Questions 101-122. Trad. franc. par J.-D. Folghera, O. P. Notes et appendices par R. Bernard, O. P. — Paris, Éditions de la Revue des Jeunes, Desclée et Cie, 1932; in-16, 255 et 473 pp.

Ces deux volumes nous donnent, l'un le début, l'autre la fin du traité de saint Thomas sur la justice. Dans le premier, se trouvent établis des principes fort importants pour la philosophie du droit et la sociologie. Il ne nous appartient pas ici de nous y arrêter. Signalons seulement, à cause de son importance pour la vie spirituelle, l'excellence que le Docteur Angélique accorde à la vertu de justice, la supériorité qu'il lui reconnaît sur toutes les autres vertus morales, en raison de son caractère altruiste : la justice légale assure le respect du Bien commun, transcendant aux biens privés; la justice particulière (commutative et distributive) réalise entre les hommes un ordre social parfaitement ajusté.

Dans le second volume, se trouvent étudiées les vertus annexes à la justice (sauf la religion), ainsi que l'équité, le don de piété et les commandements relatifs à la justice. — Les vertus annexes à la justice ressemblent à la justice en ce qu'elles sont vertus altruistes; elles en diffèrent en ce qu'elles ne réalisent pas, en toute sa rigueur, sa définition : assurer intégralement le payement d'une dette. Les unes payent bien une dette, et une dette de justice, mais sont incapables de la payer intégralement; ce sont la piété filiale, le respect, l'honneur et l'obéissance. Elles forment avec la religion

« une véritable famille, par une sorte de cohésion interne sur laquelle saint Thomas insiste beaucoup » (p. 436). Les autres payent intégralement, mais la dette qu'elles acquittent n'est qu'une dette morale. Vertus de civilité et d'honnêteté, elles sont au nombre de cinq : « la reconnaissance avec sa contre-partie la vengeance, puis la véracité, l'affabilité et la libéralité, qui vont se complétant merveilleusement l'une l'autre » (p. 436). Ces vertus annexes, qui intéressent si directement le détail de notre conduite quotidienne, « représentent ce qu'il y a de plus profond et de plus délicat, et l'on peut dire de plus achevé, la charité mise à part, dans nos relations avec autrui » (p. 435). Dans leur analyse, saint Thomas montre une grande finesse et un sens très averti de toutes les valeurs de la vie sociale. — L'équité joue le rôle d'une règle supérieure de justice. « Elle discerne avec beaucoup de tact qu'en telle situation particulière la loi n'a plus de raison d'être. Elle a la sagesse et le courage de passer outre aux termes de la loi pour en retrouver l'esprit et la profonde justice, recherchant d'ailleurs en cela non quelque intérêt privé, mais les véritables éléments du bien commun et de l'utilité générale » (p. 445). — Le don de piété nous inspire un attachement filial pour Dieu, nous incite à Le servir comme on peut servir un père et à traiter tous les autres comme ses enfants et son bien précieux (Notons l'importance de ce principe pour établir ce que doit être la vie religieuse et sociale des personnes « pieuses »). — Les commandements relatifs à la justice constituent tout le Décalogue, qui trouve ainsi sa place dans la morale des vertus.

fr. J. Périnelle, O. P.

Le Gérant : E. Aubin. Imp. E. Aubin et Fils. — Ligugé (Vienne).